مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری:
امیدها، تأملات، و چالش‌ها

جلد دهم

زبانه‌های خشم

چرا مردم قیام می‌کنند؟

دکتر محمود مسائلی



info@aftab.pub
aftab.publication@gmail.com
www.aftab.pub

نشر آفتاب

ناشر سانسور شده‌ها، نشر بی سانسور

شناسنامه کتاب

نام کتاب: **زبانه‌های خشم**

چرا مردم قیام می‌کنند؟ (جلد دهم)

نویسنده: **دکتر محمود مسائلی**

نوع ادبی: **حقوق بشر**

نوبت چاپ: **چاپ اول / ۱۴۰۳**

صفحه‌آرایی: **مهتاب محمدی**

طرح روی جلد: **نادیا ویشنوسکا**

ناشر: **نشر آفتاب**

شابک: **۹۷۸-۱-۴۴۵۲-۰۹۱۲-۸**



تقدیم به روح جاودانی پدر و مادرم که به فرزندان خود آموختند همه زندگی پاورقی کوتاهی از گفتار شرافت انسانی است.

با سپاس از همسر و فرزندانم که همیشه مشوق این نوع فعالیت‌های بشردوستانه بوده‌اند.

فهرست:

---

[1] Ancient hatreds

استادان، دانشجویان، و خوانندگان گرامی:

این مجموعه کتاب‌های (درسی) با اهداف انسان‌دوستانه و تنها برای ادای دین به میهن و مردم تهیه شده‌اند.

به‌عنوان حق مالکیت معنوی، تنها انتظار این نویسنده این است خوانندگان به اندازه توانایی خویش، و به هرطریقی که به مصلحت می‌دانند، به کودکان نیازمند یاری رسانند.

پیش‌گفتار

زبانه‌های خشم[۲]
چرا مردم قیام می‌کنند؟

ملت ایران بیدار شوید، نونمون را بردند، ناموسمون را بردند، وطنمون رو بردند، اعتبارمون رو بردند، امنیتمون رو بردند، جان عزیزانمان را گرفتند، الان ما برای چی وایسادیم؟ منتظر چی هستیم؟ چی می‌خواد دیگه اتفاق بیافتد که نیافتاده؟ (فاطمه سپهری)

با ادای احترام به فاطمه، محمد، و حسین سپهری و همه آزادی خواهان و صدای رسای آنان برای رهایی از استبداد پنهان دیانت سیاسی که امروزه نه فقط میهن عزیزمان، بلکه جهان را با مخاطرات جدی و هولناکی مواجه ساخته است.

هدف اصلی از نوشتن این کتاب کاوش در مورد چرایی بروز و فوران خشم مردم و قیام آنها در مقابل حکومت‌های استبدادی، و بویژه حکومت مذهبی در ایران امروز است. عقیده اصلی کتاب هنگامی به ذهنم خطور کرد که در طی دورانی که مسئولیت درس «نظریه‌های اختلافات و منازعات مسلحانه» را برعهده داشتم، فکر کردم چگونه می‌توان از مواد درسی آن برای تحریر کتابی استفاده کرد که بتواند نگرش متفاوتی برای درک شرایط سرزمین مادری‌مان، یعنی ایران عزیز، برای علاقه‌مندان فراهم آورد. این مشغولیت ذهنی همچنان ضرورت تدوین کتاب را تایید می‌کرد، اما هنوز با تردیدهایی همراه بود. بعد از مدتی تعدادی از دوستان افغانستانی درخواست کردند تا چند سمینار برای آنها درباره موضوعات شکنندگی و نگرشهای حقوق بشری نسبت به آنها برایشان آماده کنم. این درخواست که بی‌تردید وظیفه

[2] Outburst of anger

انسانی اجتناب ناپذیری را می‌طلبید، باعث شد تا یک سلسله بحث‌هایی در قالب یک برنامه درسی تهیه کرده و آنرا برای برخی از هموطنان و همچنین برادران و خواهران افغانستانی ارائه دهم. به دنبال این تجارب، و احساس ضرورت تدوین کتابی (درسی) فکر کردم که می‌توان دست نوشته‌های درسی را تنظیم و تدوین کرده و در یک کتاب (درسی) برای ادای دین به مردم و مام میهن در اختیار عموم، بویژه استادان محترم دانشگاه، پژوهشگران، دانشجویان، کنشگران قرار دهم.

کتاب حاضر هشت نظریه را برای توضیح رفتارهای اعتراضی مردم در قبال حکومت‌های غیر دمکراتیک و سرکوبگر به خوانندگان ارائه می‌دهد. هدف این است که این نظریه‌ها افقی را در پیش روی خوانندگان بگشایند تا نه تنها بتوانند درکی عمیقتر از جریان مسلط تحلیل‌های رسانه‌ای داشته باشند، آنها را نیز برانگیزند تا شرایط اجتماعی و سیاسی جامعه خود را در قالب نظریه‌های نوینی تدوین کرده، و از این طریق در غنا و تعالی اندیشه‌های علمی نیز مشارکت داشته باشند. این نظریه‌ها با نظمی به تحریر درآمده‌اند که از ساده‌ترین فرضیه‌ها شروع و به پیچیده‌ترین آنها خاتمه می یابند. این روش فرصتی را فراهم می‌آورد تا خوانندگان نیز با فرضیه‌های مورد اشاره ارتباطی همپرسه برقرار ساخته، و بتوانند برای برون رفت از مشکلاتی که جامعه را به بی‌قراری و اضطراب کشانده است، راه حل‌هایی متناسب نیز ارائه نمایند.

بی تردید کتاب با کاستی‌هایی همراه است زیرا در طی یک دوره زمانی شش ماهه تدوین شده است تا بعنوان کتابی درسی در اختیار دانشجویانی قرار گیرد که درسی را با همین عنوان از اول زمستان سال ۱۴۰۳ شمسی و مطابق با ۲۰۲۵ میلادی آغاز می‌کنند. این درس از سوی اندیشکده بین‌المللی نظریه‌های بدیل تنظیم و تدوین شده است و به شکل افتخاری برای علاقه‌مندان به چرایی خشم مردم و قیام آنها علیه حکومت‌های غیر دمکراتیک و تمامیت خواه ارائه می‌شود. امید که ادای دینی به مام میهن و مردم باشد.

ژوئیه سال ۲۰۲۴

محمود مسائلی

فصل اول

دشمنی‌ها و نفرت‌های دیرین[3]

طرح موضوع

طی سالیان طولانی مردمی که در زیر سایه سنگین نظام‌های سیاسی استبدادی زندگی می‌کرده‌اند، شامل مردم ایران، با درجات مختلفی از نارضایتی، با همه توان خویش پایان آن رژیم‌ها را فریاد زده‌اند. به هرحال از نقطه نظر فضایی که بر ایران حاکم است، و رژیمی که با داعیه امر الهی با تمامیت خواهی بر مردم حکومت می‌کند، هم از جهت شکل و هم ماهیت خود، نارضایتی بیشتر بر روی زمینه‌های اعتقادی و انگاشتی[4] تمرکز یافته است. در این رابطه شاید بتوان تصدیق کرد که با تجربه حکومت به اصطلاح دینی در ایران امروز، اغلب مردم دریافته‌اند که داده‌های از پیش تعیین شده ذهنی آنان و باورهایی که در باره مذهب و نقش آن در سعادتمندی باورمندن داشته‌اند، با واقعیت‌های اجتماعی و نیازهای مردم بیگانه بوده است. در مرکز این فریادها خشمی مهار ناپذیر وجود دارد که شاید در تاریخ ایران معاصر بی‌نظیر، و چه بسا در همهٔ ادوار تاریخی این سرزمین کمتر دیده شده باشد. با توجه به شدت و طنین رسای خشم مردم نسبت به اعتقادات سیاسی و اجتماعی حکومت اسلامی و عملکرد ۴۴ ساله آن، یک پرسش اساسی درباره رابطه میان مردم و حکومت اسلامی به ذهن خطور می‌کند. چرا مردم خشمگین هستند؟ این پرسش بنیادین با خود پرسش‌های دیگری را نیز به حواشی بحث مربوط به پرسش بنیادین فرا می‌خواند: محرک اصلی در اعتراضات گسترده و درگیری‌های طولانی میان مردم و حاکمیت تمامیت خواه چیست؟ آیا ناسازگاری‌هایی ماهوی بر سر تقسیم منابع موجود و منافع متضاد شکل گرفته است و یا اینکه عدم انطباق اعتقادات

---

[3] Ancient hatreds
[4] Subjective

مذهبی با نیازهای جامعه این نارضایتی‌ها را باعث شده است؟ چرا حکومت به اصطلاح اسلامی حاضر نیست در مقابل خواست‌ها و نیازهای مردم تمکین کند؟ چگونه نیروهای سرکوبگر متقاعد می‌شوند تا مردم بیگناه را بکشند و چرا مردم حتی حاضرند کشته شوند تا خط بطلانی بر نیم دهه عمر رژیم استبدادی بکشند؟ چه نقشی را برای هویت طرفین و ساختارهای موجود باید درنظر گرفت؟ تأثیرات رسانه‌های جمعی اعم از رسمی و غیر رسمی بر قیام گسترده مردم خشمگین علیه حکومت سرکوبگر چیست؟ به درستی چرا مردم تا این اندازه خشمگین هستند؟

این فصل یک فرضیه اساسی، اما خام و یک سویه و ساده انگارانه، را برای شروع مطالعه و دنبال کردن اهداف اصلی کتاب معرفی می‌کند. «نظریه کینه‌های» کهن ریشه‌های دیرینی در نظریه پردازی مطالعات نارضایتی‌های عمومی مردم و اختلافات ندارد، اما بطور نسبی قابلیت بالایی در توضیح چرایی ایجاد شکاف‌های اجتماعی، نارضایتی‌ها، و درگیری‌های درون گروهی را برای علاقه‌مندان دارد. به همین دلیل، برای تشریح چرایی شکل گیری نبردهای خونین سال‌های پس از جنگ سرد در منطقه بالکان و روآندا، این نظریه به سرعت مورد استقبال قرار گرفته و به چارچوبی نظری برای مطالعات اینگونه وقایع خونین تبدیل شد. همچنین سادگی پیش فرض‌های این نظریه که فارغ از پیچیدگی‌های عناصر سازنده تئوری‌های روانشناسی سیاسی، جامعه شناسی، ساختارگرایی، و برساخت گرایی بودند، ویژگی‌های جذابی را فراهم آوردند تا خوانندگان و علاقه‌مندان به اخبار روزانه و تحلیل‌های سیاسی در باره موارد نقض فاحش حقوق بشر و یا جنایاتی که در حق مردم بیگناه اتفاق می‌افتد را بخود جذب کند. اساس بحث هم این است که اگر شعله‌های اختلافات کهن میان گروه‌های مردمی بطور اساسی و با رضایت طرفین خاموش نشود، همچون آتشی در زیر خاکستر باقی مانده و در درون خود تنفر از دیگرانی که دشمن فرض می‌شوند را می‌گدازد تا در موقع مناسب فوران آن کینه ورزی‌ها کهن و تسویه حساب‌های دیرین را به عمل برساند. بنابراین، اختلافات و درگیری‌ها میان مردمان مختلف، حاصل کینه‌های کهنی است که گروه‌های مختلف در درون باورها و اعتقادات بی‌پایه خود انباشته شده است که سپس با درگیری‌ها و تهاجمات خونین به دیگران همچون غده‌های چرکینی سرباز می‌کند.

این نکته را نیز باید مورد توجه قرار داد که اینگونه نفرت‌های ریشه‌دار بخودی خود شعله ور نمی‌شوند. بلکه هنگامی ابعاد و جنبه‌های تهاجمی و وحشیانه بخود می‌گیرند که رهبران سیاسی با دمیدن آتش هیجان و احساسات مردم به آنها دامن می‌زنند. بعنوان مثال، رهبری سیاسی صربستان که خود را برای حمله گسترده‌ای علیه همسایگان آماده می‌کرد، با دمیدن

بر آتش اختلافات دیرین در منطقه زمینه‌های آنچه برای متحد کردن صربستان بزرگ بود را برنامه‌ریزی و اجرا کردند. درهمین ارتباط بود که اسلوبودان میلوسوویچ، رهبر صربستان، به طور مؤثری دست به تحریک احساسات قومی زد تا تسویه حساب‌های خونین در منطقه اتفاق افتد. بنابراین، برای تشخیص چرایی بروز درگیری‌ها و منازعات خونین در میان گروه‌های قومی و هویتی، نظریه کینه‌های دیرین ساده‌ترین، و درعین حال قانع کننده‌ترین ابزار مطالعاتی است. حال این احساس تنفر نسبت به دیگرانی که دشمن فرض می‌شوند را با دستکاری ذهن مردم عادی توسط رهبران سیاسی در کنار هم قرار دهید تا به درستی دریابید چرا مردم خشمگین می‌شوند و چرا به مرجله‌ای از باورهای کاذب و احساسات غلیان شده کشیده می‌شوند که به راحتی حاضرند خون بریزند و یا جان خود را نیز بر سر آن تنفرات کهن بگذارند. بی‌تردید، اینگونه منازعات هنگامی مشتعل می‌شوند که گروه‌های هویتی قادر نباشند ابواب گفتگوهای سازنده‌ای را بر مبنای خرد جمعی برای حل مشکلات تاریخی خود باز کنند. در این شرایط، همان کینه‌های کهنی که عاری از مقبولیت عقلایی هستند، با تعصبات کور آمیخته شده و با دستکاری باورها و احساسات توده‌ای غیرعقلایی توسط رهبران سیاسی به شعله‌های خشم سوزانی تبدیل می‌شوند که شدیدترین مخاصمات و درگیری‌ها را با خود به دنبال می‌آورند.

بازهم ذکر یک نکته دیگر ضروری است. هرچند که خشم حاصل از نفرت‌های باستانی در فضایی غیرعقلایی زبانه می‌کشد، اما هدایت آنها توسط رهبرانی انجام می‌شود که با عقلانیتی ابزاری از آن نابخردی‌های عامیانه و تعصبات همراه با آن استفاده می‌کنند تا اهداف مشخصی را در اجرای برنامه‌های سیاسی خود دنبال کنند. از اینروی در مرکز غیرعقلایی بودن کینه ورزی‌های کور و بی منطق، نوعی عقلانیت سیاسی ابزاری وجود دارد که بر اساس محاسبه منافع احساسات مردم را به سوی نابودی یکدیگر هدایت می‌کند. به این ترتیب نظریه کینه‌های کهن توانسته است بخش بزرگی از توجهات سیاسی در فضای عمومی را بخود جلب کند، درعین حال ناظر عادی مخاصمات را نیز به نتایج قانع کننده‌ای، هرچند سطحی، در باره علل و چرایی آنها برساند.

موضوع مقدماتی دیگری را نیز باید یادآوری کرد. نظریه کینه‌های کهن در اصل برای توضیح علل درگیری‌ها و مخاصمات مسلحانه داخلی مورد استفاده استادان این حوزه و پژوهشگران قرار می‌گیرد. با اینحال، نظر به اینکه این درگیری‌ها برآمده از نارضایتی و خشم مردم می‌باشد که بگونه‌ای هدفمند به بروز ناهنجاری‌های خطرناک و حتی در مواردی کشتارهای جمعی منجر می‌شود، می‌توان از عناصری از این نظریه برای توضیح چرایی خشم مردم نسبت به

نظام‌های حاکم تمامیت خواه در قبال نقض فاحش حقوق بشر آنان نیز استفاده کرد. فصل حاضر این هدف را نیز دنبال می‌کند. بنابراین، بعد از معرفی پیش زمینه‌ها و ابعاد این نظریه، به آن برای توضیح (فقط) یکی از دلایل خشم مردم نسبت به رژیم‌های تمامیت خواه در کشورهای خود ارجاع داده می‌شود.

کلید واژگان: کینه‌های کهن، تنفر بی‌پایه و اساس، تعصبات کور، جمود فکری، یاس و ناامیدی، دستکاری احساسات و عواطف مردم، رهبری سیاسی، عقلانیت ابزاری

تعصبات کور و تنفر از دیگران

هنگامی که ایالات متحده امریکا خود را برای مداخله در منطقه یوگسلاوی سابق و جلوگیری از نبردهای خونین آماده می‌کرد کتابی با عنوان *اشباح بالکان*[5] به دست بیل کلینتون رسید که به طرز ناباورانه‌ای ضرورت این مداخله را مورد تردید قرار داده، و در نتیجه باعث شد تا ایالات متحده امریکا نتواند مانع از بروز نبردهای داخلی میان گروه‌های قومی مختلف و نسل‌کشی بیرحمانه در منطقه بالکان شود. البته این امر با ملاحظات حقوقی بین‌الملل نیز همراه بود. براساس قوانین حقوقی بین‌الملل هیچ کشوری حق مداخله در امور داخلی دیگران را ندارد زیرا نظم نوین جهانی بر مبنای اصل عدم مداخله شکل گرفته است. «کلیه اعضاء در روابط بین‌المللی خود از تهدید به زور یا استفاده از آن علیه تمامیت ارضی یا استقلال سیاسی هر کشوری یا از هر روش دیگری که با مقاصد ملل متحد مباینت داشته باشد خودداری خواهند نمود». (منشور ملل متحد، ماده ۲، بند ۴) بنابراین در شرایط احتمال بروز اختلافات و مخاصمات مسلحانه داخلی تنها توجیهی که برای مداخلات دیگر کشورها وجود دارد این است که ضرورت مداخله توسط شورای امنیت سازمان ملل متحد فراهم شود.

به هر حال روزنامه‌نگار و تحلیل گر سیاسی، رابرت کاپلان در کتاب *اشباح بالکان* که در سال ۱۹۹۳ انتشار یافت، دلیل و منشأ اصلی درگیری‌ها در منطقهٔ بالکان را به «نفرت‌های کهنی» که در میان مردمان مختلف منطقه، همچون آلبانیایی ها، بلغارها، یونانی‌ها و نیز رومانیایی‌ها از گذشته‌های دور وجود داشته، نسبت داده و فرض می‌کرد که اینگونه درگیری‌ها نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر احساسات برانگیخته شده و خصومت‌های دیرین و آشتی‌ناپذیر بین گروه‌های قومی در جامعهٔ به شدت ناهمگون یوگسلاوی سابق بوده است. در حقیقت، آنچه که موجبات بروز درگیری‌ها را فراهم آورد، نوعی دوگانگی آشتی ناپذیرمیان مفهوم خود ساخته «ما» در

---

[5] Kaplan, R. D. (1993). *Balkan Ghosts: A Journey Through History.* New York: St. Martin's Press.

مقابل مفهوم «شما»، یعنی دیگرانی با هویت‌های مختلف که در قالب تضادهای قومی و نژادی چهره خود را نشان می‌دهد، می‌باشد. همانا این هویت‌های ساخته و بیان شده بودند که با هدف دشمن سازی و توجیه ضرورت نبردهایی غیرقابل اجتناب با یکدیگر در مناطقی مانند یوگسلاوی سابق را بوجود آمدند. این هویت‌های متعارض، به ویژگی‌های شرایطی که به باور آنان می بایست برای زندگی آنان مساعد باشد می‌اندیشیدند، و با در نظر داشتن این هدف دیگران را دشمنانی تلقی می کردند که فضای زندگی آنها را آلوده و تنگ ساخته‌اند. بنابراین راهی نیست مگر اینکه از طریق نبردهایی دست به پاکسازی نژادی زده شود. این ضرورتی اجتناب ناپذیر است که در عین حال انجام سیاست‌هایی برای حفاظت از نژاد سالم آنها را توجیه می‌کند. به سخن روشنتر، این پاکسازی محیط اجتماعی و سیاسی از نژادهای آلوده و تباه کننده می‌توانست جامعه آرمانگرایانه صرب ها و رسیدن به انسجامی ملی و عاری از هر نوع نژاد پست تر را باعث شود. بنابراین، هر آنچه واقعیات منطقه بالکان را تشکیل می‌دهد، مردمانی هستند که از یکدیگر تنفر دارند. این تنفری کهن است که لایه‌های آن به مرور زمان بر روی هم انباشته شده و شرایطی احساسی غیر عقلایی بوجود آورده است تا آنها خود را در مقابل یکدیگر قرار داده، همدیگر را بکشند و کشته شوند.

کاپلان در بازدیدی که از منطقه و در ابتدا از شهر تیمیشوارا در رومانی امروز داشت، فرضیات نظریه خود را بنیاد نهاد و از همینجا است که نظریه نفرت‌های کهن در ذهن او شکل می‌گیرد.

> در تیمیشوآرا [۶] هستم. اما دیگر احساس نمی کردم که در رومانی هستم. رومانی پژواک دنیای داستایوفسکی بود: درون یک نماد بیزانسی بی‌رحمانه، پر از رنج و شخصیت‌های پرشور که ذهن‌شان به خاطر خشم و باورشان به نیمه‌حقیقت‌های وحشیانه و توطئه‌ها منحرف شده بود. در تیمیشوآرا، رومانی کمتر واقعیت داشت، بیشتر یک حافظه قدرتمند بود. (کاپلان: ۱۸۳)

این مشاهدات باعث شد تا در نگاه کاپلان موضوعات نژادی نقطه اصلی تحلیل باشد. این موضوعات در پهنه‌های مختلف تاریخی در مناطقی از جهان از در ناسازگاری با یکدیگر در می‌آیند، و در نتیجه موجبات درگیری‌های فزاینده و خونریزی‌ها را باعث می‌شوند. در حقیقت، گاهی این ناسازگاری‌ها تا آنجا شدید و غیرقابل اجتناب فرض می‌شوند که دوام و قوام ملی جوامع را رو به تحلیل کشانده و موجبات سقوط آنها را فراهم می‌آورند. همین موضوعات

---

[6] Timisoara in western Romania.

نژادی است که در مواردی با قالب‌ها و ویژگی‌های قومی می‌آمیزد و با تهییج نژادی و نگرش‌های فرا–دستی مبتنی بر فرو–دست پنداشتن دیگران مانع از آن می‌شود تا مردم بتوانند از کینه‌ها و دشمنی‌ها نابخردانه عبور کرده و در صلح و صفا با یکدیگر زندگی کنند. از اینروی موضوعات نژادی در اینگونه جوامع با تعصبات قومی می‌آمیزد، تبعیض‌ها کور و فاقد معنی را دامن می‌زند، و دشمنی‌هایی را بر می‌انگیزد که به درستی از مبانی مدارا و خردمندی فاصله زیادی دارند. گاهی ممکن است تعصبات مذهبی لبه‌های تیز و کشنده این دشمنی‌های نابخردانه را کشنده‌تر ساخته و حتی موجبات کشتارهای جمعی را، آنگونه که به عنوان مثال در جامعه امروز افغانستان می بینیم، نیز فراهم می‌آورد. دراین چنین شرایطی است که واقعیت‌های زندگی بگونه‌ای اجتناب ناپذیر بسیار خشن جلوه گر می‌شوند.

> مردم اغلب تمایل دارند در دنیایی رویایی زندگی کنند که در آن انتقام‌جویان با نگرشی حماسی و مبتنی بر نارضایتی‌های ملی و خاطره پادشاهی‌های افسانه‌ای قرون وسطایی زندگی می‌کنند – بلغاری، صرب، آلبانیایی، کرواسی، والاشی، مولداوی و یونانی –– کشورهای بزرگی که به نظم و قانون آراسته شده بودند، جایی که هنر و فرهنگ در آنها شکوفا شده بود. فولکلور بالکان به وضوح مبارزات قهرمانانه هر یک از این کشورها علیه عثمانی‌ها را بخوبی بازگو می‌کند. (۱۸۹)

یکی از کارهای ارزشمندی که در باره نفرت‌ها و کینه‌های کهن انجام گرفته است، یک مجموعه از نشست‌هایی بود که توسط «بوزیدار جاکسیک»[۷] از موسسه فلسفه و تئوری اجتماعی بلگراد در سال ۱۹۹۴ برگزار شد. در این نشست‌ها که با هدف مشارکت در موضوعات عمومی جامعه برگزار شد، جمعی از دانشگاهیان و نمایندگان جامعه مدنی از هر یک از گروه های ملی یوگسلاوی سابق و فراتر از آن منطقه، مسائل مربوط به راه‌های مقابله موثر با نژادپرستی و بیگانه هراسی و ترویج فعال روابط بین فرهنگی میان مردمان مختلف را مورد بحث و تبادل نظر قرار دادند. هدف از سازماندهی این نشست‌ها این بود که با نگرشی به پیش‌زمینه های کلی قومی و نژادی انباشته شده منطقه و مشارکت آنها در جنگ‌های داخلی و پیامدهای آن در یوگسلاوی سابق، محاصره اقتصادی و تحریم‌ها، و دشواری‌های عجیبی که در میان جوامع مختلف این منطقه به وجود آمده و آنها را به رویارویی با یکدیگر کشانده

---

[7] *Božidar Jascik, Belgrade Institute for Philosophy and Social Theory.*

بود، نگرش‌های نوینی را برای تساهل، مدارا، گفتگو و همپرسگی، و همزیستی مسالمت آمیز پیشنهاد کنند.[۸]

به هرحال، آنچه که از مطالعات انجام شده به دست می آید این است که الگوهای نفرت پراکنی و کینه ورزی از گذشته‌های دور در این منطقه از جهان وجود داشته است. اما به پایان یافتن جنگ سرد، فرصتی مناسب به وجود آمد تا گروه‌هایی از مردمان منطقه بالکان سیاست‌های حذفی خود را در قبال اقوام و نژادهایی که فروتر تصور می‌شدند، تقویت کرده و به اجرا در آورند. شایان ذکر است که کاپلان در باره علل درگیری‌های خونین و نسل کشی در منطقه بالکان مقداری گزافه گویی کرده و در نتیجه از دستیابی به واقعیت‌های پیچیده تاریخی و هویتی و فرهنگی منطقه ناکام مانده است. در حقیقت، او اقوام یادشدۀ بالا را مردمانی شرور و تبه کار می‌داند که با تکیه بر تعصبات قومی و باورهای ایدئولوژیک خود موجبات بروز درگیری‌های خونین را فراهم آورده‌اند. این نویسندۀ پرکار که برای نشریاتی مانند آتلانتیک و جمهوری جدید گزارش تهیه می‌کرد، سعی داشت خوانندگان کتاب خود را متقاعد کند که مردمان اقوام مختلفی که پیشتر در تحت حاکمیت یوگسلاوی کمونیستی سابق زندگی می‌کردند، از نقطه نظر ویژگی‌های هویتی و قومی–فرهنگی با یکدیگر بیگانه بودند. هرچند که در کنار یکدیگر زندگی می‌کردند، اما یک کل غیرهمگن را به نمایش می‌گذاشتند که امکان سازش و همزیستی مسالمت‌آمیز میان آنان وجود نداشت. در نتیجه اختلافاتی که با ریشه‌های کهن در میان آنها از دیرباز وجود داشت نمی‌توانست به برقراری آرامشی پایدار در این سرزمین یاری رساند. در نتیجه، و به دلیل همین پیش زمینه‌های تاریخی و قومی و کینه های همراه با آن، از اواخر قرن نوزدهم به بعد و نیز جریانات فاشیستی منطقه در دوران جنگ جهانی دوم، هرج و مرج سیاسی و جنگ داخلی در منطقه امری اجتناب ناپذیر شده بود. این هرج و مرج با آمیخته شدن به احساسات ملی گرایانه، آتش نبردهای داخلی را بیشتر برافروخت. بنابراین، این موضوع که چرا کسانی خود را آماده می‌سازند تا دشمنان تصوری خود بکشند و یا در انجام این ماموریت خود–ساخته کشته شوند را می‌توان در پیش زمینه‌های برآمده از کینه‌های کهن و نفرت‌های دیرین جستجو کرد.

درحقیقت، به نظر کاپلان، اصلی‌ترین علت درگیری‌ها را باید ناسازگاری‌های فرهنگی بین گروه‌های قومی و مذهبی دانست. به نظر او بویژه نمی‌توان اختلافات دیرین میان پیروان مسیحیت رومی–کاتولیک از یکسو، و یونانی–ارتدکس از دیگر سو، را بعنوان علت اصلی

[8] https://heteroglossia.net/Bozidar-Jaksic-Institute-for-Philosophy.60.0.html

درگیری‌های خونین در منطقه نادیده گرفت. به عنوان مثال اگر اشکال عینی اینگونه کینه‌های کهن مانند نسل‌کشی اوشتاشای کرواسی[۹] در جریان جنگ جهانی دوم علیه اقلیت‌های صرب ارتدوکس را در نظر بگیریم، آنگونه که کاپلان توضیح می دهد، می‌توانیم به این نتیجه برسیم که صرب‌ها می‌خواستند انتقام خویش، که برآمده از واکنش آنها نسبت به سابقهٔ نسل کشی تاریخی که بود، را بگیرند. از طرف دیگر نقشی که مسلمانان در ارتش وابسته به رژیم نازی برای سرکوب مسیحیان ارتدکس ایفا کردند، آنچنان کینه‌هایی در میان صرب‌ها بوجود آورد که آنها را به سوی کشتار مسلمانان می‌کشاند. این نسل کشی هنگامی اتفاق افتاد که رژیم اوشتاسای در جمهوری کرواسی قوانینی را وضع کرد که منجر به نابودی اقوام خاص، گروه های نژادی و مذهبی و همچنین افرادی با ایدئولوژی‌های مختلف شد. در «قانون وابستگی نژادی» ۳۰ آوریل ۱۹۴۱و «قانون حمایت از خون آریایی و افتخار مردم کرواسی»[۱۰] مصوب ۳۰ آوریل همان سال که در واقع کپی قوانین نژادی پرستانه نازی‌ها بود، به ضرورت حفاظت از نژاد آریایی خالص پرداخته شده بود. به موجب این قوانین، یهودیان و یا کولی‌ها خطراتی بر علیه نژاد آریایی تلقی می‌شدند. پس از انتشار کتابچه راهنمایی که در ۳ ژوئیه ۱۹۴۱انتشار یافت، دولت فاشیستی دست نشانده آلمان نازی در کرواسی تصمیمی را اتخاذ کرد که به موجب آن کولی‌ها تحت سیاست‌های استعمار داخلی قرار گرفتند، یهودیان قتل عام شدند، و مسیحیان ارتدکس هزینه‌های سنگینی برای اعتقادات خود پرداختند. در این شرایط بود که نسل کشی گروه‌های مذکور که غیر آریایی‌ها تصور می‌شدند، آغاز شد و وقوع هولوکاست یهودیان منطقه، مسیحیان ارتدکس، و کولی‌ها را رقم زد. بخش عمده‌ای از این قربانیان در اردوگاه مرگ «یاسنوواک» در منطقه کرواسی امروزین جان خود را از دست دادند.[۱۱] امروزه با یادآوری آن جنایات، روز دوم آگوست رسماً به عنوان روز جهانی یادبود هولوکاست در منطقه بالکان شناخته شده است که همراه با سایر قربانیان هولوکاست در جریان جنگ جهانی دوم در مراسم خاصی به یاد آنها در ۲۷ ژانویه هر سال برگزار می‌شود.

در این مباحث، موضوعات نژادی و بیگانه هراسی موضوع حساسی بود که توانست توجهات را به ناسازگاری‌های ساخته شده مبتنی بر تعصبات کور بر انگیزد. به همین سان مشاهده می‌شود که چگونه مفهوم نژاد با نظریه‌های سیاسی نژادپرستی می‌آمیزد، لباس قومیت به

---

[9] Ustasha genocide. See: https://www.coe.int/en/web/roma-genocide/croatia
[10] “Law on Racial Affiliation”, 30th April 1941 and the “Law on the Protection of Aryan Blood and Honour of the Croatian People” (30th April 1941).
[11] Jasenovac was a concentration and extermination camp.

خود می‌پوشد، کینه‌ها و تنفر را دامن می‌زند، مردم را با تعصبات بی‌ریشه و کور در مقابل هم قرار می‌دهد، انسجام گروهای ملی را زایل می‌سازد، و آتش جنگ‌های داخلی را بر می‌افروزد. لذا موضوع تنفر داشتن نمی‌تواند از چرایی کینه‌های مردم نسبت به هویت‌های نژادی و قومی یکدیگر مبرا بوده و در تحلیل چرایی خشم آنان از یکدیگر نادیده گرفته شود. در اینجا باید این نکته مهم را خاطر نشان ساخت که موضوع نژاد و نژادپرستی، و همچنین قومیت و توهم برتری قومی، از معضلات پیچیده‌ای هستند که می‌بایست با دقت کافی مورد مطالعه و توجه قرار گیرند. به عنوان مثال، در حالیکه گفتمان حقوق بشر، حقوق مردم برای بیان هویتی خویش را به رسمیت شناخته و آنرا حقوق ذاتی مردم در نظر می‌گیرد، اما تحت هیچ شرایط برتری هویتی قومی و نژادی را روی بر نمی‌تابد. به سخن دیگر، نژاد و یا تفاوت‌های قومی واقعیاتی اجتماعی و فرهنگی هستند که با تاریخ شکل گیری هویت‌های مختلف عجین شده‌اند. اما برتری قومی و یا نژادی ساختارهایی اجتماعی هستند که بر پایه پیش فرض‌های تعصبات خشک و غیرقابل دفاع شکل گرفته اند بگونه ای که نمی‌توان آنرا با جوهر نژاد و یا قومیت پیوند بخشید. در واقع نمی‌توان میان اساس و جوهر قومیت و نژاد، که اموری طبیعی هستند، و ظهور آنها در قالب آیین‌های سیاسی متوهم برتری طلبانه رابطه‌ای منطقی و معقول که برای انسان خردمند قابل درک باشد، برقرار کرد. رابطه میان قومیت و داعیه برتری قومی از نوع جمع اضداد است. این دو ناسخ و منسوخ یکدیگرند و تحت هیچ شرایطی نمی‌توانند با یکدیگر از در تعامل قرار گیرند. همین دلیل است که باید در تحلیل چرایی شراره‌های خشم باید این نکات حقوق بشری و ریشه‌های فلسفی و همچنین حقوقی آنها را با دقت در نظر گرفت.

هنگامی که کتاب ارواح بالکان در اختیار رئیس جمهوری امریکا قرار گرفت، کلینتون و گروه مشاوران او به این نتیجه رسیدند که اختلافات و منازعات میان گروه‌های مختلف قومی و نژادی در یوگسلاوی سابق ریشه‌های کهن و قدیمی در درون مختصات خود منطقه دارند که قابل سازگاری نیستند. بلکه هرنوع سازشی میان آنها هم باید توسط خودشان انجام گیرد بدون آنکه نیازی به مداخله خارجی باشد. در حقیقت، آنها به این نتیجه رسیدند که تنفرهای کهن قومی اصلی‌ترین عامل درگیری‌هاست و از اینروی ایالات متحده امریکا نمی‌بایست در این درگیری‌هایی که خاص منطقه است، مداخله‌ای داشته باشد. البته، اساسا منافع ایالات متحده امریکا هم ایجاب می‌کرد که به این درگیری‌ها وارد نشود. به عبارت بهتر، بر اساس پیش‌فرض برآمده از تصوراتی مبتنی بر کینه‌های کهن و نفرت عمیق میان گروه‌های مختلف، این عقیده شکل می‌گیرد که هویت قومی امری ثابت و غیر قابل تغییر است، و هرگاه به هرشکلی نسبت به آن احساس خطری ایجاد شود، افراد آن گروه را به واکنشی دفاعی بر در

مقابل گروه و قوم رقیب و دشمن بر می‌انگیزد. در این نظریه، گروه‌های قومی مختلف براساس همان ریشهٔ تاریخی و هویتی که دارند همواره با بغض و تنفر نسبت با یکدیگر رفتار کرده و هرگاه فرصت مناسب پیدا شود، دست به نابودی یکدیگر می‌زنند. از اینروی، امکان هم پیوندی و سازش بنیادین در میان بعضی اقوام و گروه‌های مختلف، به دلیل همان پیش زمینه‌های تاریخی همراه با کینه و نفرت، امری ساده انگارانه است که قابلیت تحقق نمی‌تواند داشته باشد. بنابراین هرچه هست، فقط کینه‌های قومی و نژادی تاریخی است که به مرور زمان بر روی یکدیگر انباشته شده و موجبات درگیری‌های خونین میان آن اقوام را فراهم می‌آورد. براساس نظریهٔ کینه‌های کهن، احساس تعلق قومی و یا ملی بر آمده از هویتی عینی است که در طول تاریخ شکل گرفته و برای خود باورها و سنت‌های فرهنگی که به ظاهر طبیعی می‌نمایند را برای اعضای آن گروه پدید آورده است. این سنت‌ها به نوبه خود، بایدها و نبایدهایی را در مرکز باورها و اعتقادات مردم قرار می‌دهد که احساس هرنوع خطری نسبت به آنها بعنوان خطری برای هویت خاص آن گروه تصور می‌شود. اینگونه ویژگی‌ها است که پیوند وصف ناپذیری میان افراد یک گروه برقرار ساخته و هرگاه خطری نسبت به آن احساس شود، آنها را در برابر گروه‌های رقیب قرار می‌دهد که به عنوان دشمن تصور و تلقی می‌شوند. در نتیجه اینگونه پیش زمینه‌های برآمده از بغض و کینه‌های دیرین نسبت به یکدیگر است که درگیری‌ها اجتناب ناپذیر هستند، مگر اینکه پیش فرض‌های تاریخی که در نگاه آن مردمان نسبت به یکدیگر شکل گرفته‌اند، به تدریج و بگونه‌ای ریشه‌ای تغییر یابند.

هرچند که اینگونه نظریه‌ها این استعداد را دارند تا توضیح قابل قبولی برای درگیری‌ها میان مردمان مختلف در یک جامعه فراهم آورند، اما قادر به تشریح علل پیچیده و موارد دیگری که در وقوع درگیری‌ها مشارکت دارند، نیستند. به همین دلیل، اینگونه نظریه‌های تک ساحتی را می‌بایست تقلیل گرایانه و ساده انگارانه در نظر گرفت. حال ابعاد دیگری را نیز می‌بایست به این نظریه‌ها افزود. اگر تضادهای موجود میان مردمان مختلف ریشه‌های دیرینی دارند که از تفاوت‌های آشتی‌ناپذیر قومی و نژادی میان آنها سرچشمه می‌گیرند، «احساس خصومت داشتن»[۱۲] در قبال دشمنان فرضی و «ترس ناشی از نابودی» هویتی توسط گروهی دیگر، باعث می‌شود تا گروه‌ها همواره و بگونه‌ای آشتی ناپذیر مواضع خصمانه نسبت به یکدیگر قرار گیرند. به عبارت بهتر، کینه و نفرت‌های کهن نسبت به یکدیگر در روابط اجتماعی، موجبات خصومت‌های بی پایانی را فراهم آورده و در ساحت سیاست باعث می‌شود تا نبردهای اجتناب ناپذیری در میان گروه‌های قومی و هویتی در اینگونه جوامع غیرهمگون شکل گیرد.

---

12 Hostile feeling toward the perceived enemies

موضوع هنگامی بیشتر حساس می شود که اغلب جوامع غیر همگن هنوز نتوانسته‌اند خود را با روح دمکراسی و تساهل آشنا سازند تا از طریق آن اختلافات بگونه‌ای مسالمت‌آمیز جای خود را به آشتی و تعامل با یکدیگر بدهند. بخش بزرگی از این نارسایی‌ها در ویژگی‌های قومی مردمانی دارد که هنوز نتوانسته‌اند خود را با مبانی عقلایی و خردمندی اجتماعی آشنا سازند. بنظر کاپلان، جامعه یونانی یکی از بارزترین رفتارهای اینگونه مردمان را به نمایش می‌گذارد. یونانی‌ها که واضع و بنیانگذار دمکراسی بوده‌اند، در رفتارهای خود بیشتر شرقی گرا، نزدیک به رفتار عثمانی‌ها، و بیزانس هستند.

> در هفت سالی که در یونان زندگی می کردم، چیزهایی مرا آزار می داد تا اینکه ببینم خبرنگاران خارجی آشفتگی سیاسی محلی را با عباراتی مانند «بالاخره، یونانی ها تئاتر را اختراع کردند» و "نه تنها دموکراسی یک کلمه یونانی است، بلکه آنارشی نیز همینطور است." سپس ارجاعات زیبا به «تراژدی یونانی» و «کمدی یونانی» وجود داشت. من نیز در دوره تنبلی، یک بار برای توضیح سیاست یونان مدرن به «تئاتر» و «نقاب» یونان باستان مراجعه کردم. ویراستاران و خوانندگان در آمریکا و انگلیس نمایش‌های دراماتیک یونانی را مطالعه کرده بودند و بنابراین می توانستند با مرجع ارتباط برقرار کنند. اما هیچ یک از آنها از بیزانس یا نویسندگان یونانی قرون وسطایی مانند پسلوس و پروکوپیوس چه می‌دانستند؟ گزارش‌های رسانه‌ها، به جای توضیح یونان مدرن، صرفاً ناآگاهی غرب از طولانی‌ترین و مهم‌ترین بخش‌های تاریخ یونان را روشن ساختند.

بی خردی و غیرعقلایی بردن تعصبات قومی را در چارچوب‌های کهنی که دارند حفظ می‌کند، و هرگاه فرصت مناسبی فراهم آید، از آنها برای تصفیه حساب‌های سیاسی استفاده لازم را می‌برد. با توجه به این زمینه‌هاست که اگر به عنوان مثال، اگر در بوسنی و هرزگوین، شبه‌نظامیان صرب تجاوز به زنان مسلمان و قتل مردان مسلمان را انجام دادند، شاید به این دلیل بود که آنها می خواستند انتقام بی‌عدالتی‌هایی را بگیرند که در طی ششصد سال بر آنها تحمیل شده بود، بگیرند، یا اینکه صرب‌ها می‌خواستند مسلمانان همدست رژیم فاشیستی کرواسی که با ارتش و رژیم هیتلری همکاری می‌کرد، را مجازات نمایند. نظریه کاپلان آن «احساس خصومت داشتن» را در اینگونه پیش فرض‌ها توضیح می‌دهد تا بتواند دلایلی را برای شروع درگیری‌ها ارائه کند که برای خواننده کتاب قانع کننده باشند. براساس این فرضیه، در واقع این ارواح بالکان هستند که از یکدیگر انتقام می‌گیرند، درحالیکه نخبه‌گان سیاسی نیز از این پیش زمینه‌های غیرقابل اجتناب بیشترین بهره را برای پیشبرد سیاست‌های خود

می‌برند. بنابراین، استدلال اصلی در نظریه «نفرت‌های کهن» این است که منشأ واقعی درگیری‌ها و جنگ‌های خونین داخلی یوگسلاوی را باید در تفاوت‌های مذهبی و قومی ریشه‌دار بین صرب‌ها و کروات‌ها و همچنین مسیحیان ارتدکس و مسلمانان جستجو کرد. او این فرض را به جنگ‌های قبلی در بوسنی و کوزوو هم تعمیم می‌دهد. حتی از این فرضیه‌ها گامی فراتر برداشته و پای یونانی‌ها را نیز به میان می‌کشد. او که به مدت هفت سال در یونان زندگی می‌کرد، به دلیل تجربیات غیر مطلوبی که نسبت به آنها داشت، نسبت به آنها نوعی خشم از خود نشان می‌دهد. از جمله اینکه نخست‌وزیر آندریاس پاپاندرئو را فردی کلاهبردار، عوام فریب، و با تروریست‌ها همراه می‌دانست. به نظر او در دوران نخست وزیری پاپاندرو، اقتصاد یونان از هم پاشید و نقاب از چهره واقعیت‌های پشت پرده این کشور برداشت. یونان کشوری در حوزه فرهنگی و هویتی بالکان و با همان ویژگی‌هایی همراه است که مانع از برقراری زیست مسالمت آمیز می شود. بنابراین دلایل، این کشور هم با شرایط فرهنگی جوامع غربی بیگانه است و نمی‌تواند راه خود را به سوی روش‌های دمکراتیک برای پایان بخشیدن به درگیری‌ها هموار سازد. با توجه به اینگونه شرایط است که مداخلهٔ بشردوستانهٔ خارجی در امور اینگونه کشورها ضرورت وجودی خود را از دست داده و قادر به ارائه راه حل مناسبی برای طرف‌های درگیر نخواهد بود، مگر اینکه آنها خود بتوانند بر این درگیری‌های درون گروهی که از اختلافات دیرین سرچشمه گرفته‌اند، فائق شوند.

کاپلان تاکید می‌کند که کمونیسم نیز هرگز نتوانست به کاهش تضادهای آغشته با این نفرت‌های تاریخی کمک کند. بلکه، و در نقطه مقابل، با سرکوب و بیرون راندن متفکران آزاد اندیش و روشنفکران، و همچنین تشویق به شکل گیری طبقهٔ عظیمی از کارگران صنایع و شهر نشینی گسترده اما نابسامان، اوضاع را آشفته‌تر ساخت. ساکنان شهرهای صنعتی و اعضای گروه‌های کارگری که شکل گرفتند، با خود پیچیدگی‌های نوینی معماهایی را نیز به همراه آوردند. آنها نه شهرنشین با ویژگی‌های مدرن جامعه شناسانه هستند، و نه روستایی آنگونه که از معانی اینگونه واژه‌ها استنباط می‌شود. بلکه آنها در اشکال زشت و بی روح سازه‌های بتنی انبوه و بی قواره و خانه‌های از پیش ساختهٔ شده مدل سوسیالیستی زندگی می‌کردند، و غم‌های ناشی از زندگی اندوه بار و بی ریشه خود را از طریق سرگرمی‌هایی مانند نوشیدن صرف مشروبات الکلی تسکین می‌بخشیدند. با این وجود، هیچگاه نمی‌توانستند کینه‌های و دشمنی‌های دیرین خود نسبت به یکدیگر را از میان بردارند. اینگونه نارضایتی‌ها و دشمنی‌ها در طول قرن‌ها انباشته شده‌اند و الگوی کمونیستی توسعه صنعتی قادر به از میان بردن ریشه‌ای آنها نبود. در نتیجه، و با همه پیشرفت‌های صنعنی و شهرنشینی، اعضای گروه‌های نژادی، قومی، یا مذهبی از یکدیگر متنفر باقی ماندند و این همین نفرت‌های کهن

بود که آنها را بر می‌انگیخت با یکدیگر جنگیده و نابود سازند. به همین دلیل، با فروپاشی کمونیسم در منطقه، کینه‌های کهنی که با خود «ترس از نابودی» را نیز همراه آورده بود، همسایگان صرب، کروات، و بوسنیایی را به جان هم انداخت.

> برف به پنجره می‌کوبید. دود زغال سنگ سیاه از دودکش‌های آجر و آهن قراضه برخاسته است. زمین در اینجا چهره خشن و خسته یک فاحشه را داشت که بین سرفه‌ها به شدت فحش می داد. چشم انداز جنایات به راحتی قابل تشخیص است: کمونیسم حافظ بزرگ بوده است.

به نظر کاپلان، بزرگترین ناکامی و نارسایی رژیم کمونیستی این بود که هرگز نتوانست اینگونه مناقشات تاریخی کهن را حل و فصل کند. درحقیقت، کمونیسم یوگسلاوی سابق فقط این تمایلات را سرکوب کرد نه اینکه برای آنها راه حلی سازنده پیدا کند. در نتیجه همان کینه‌ها، همانند یک «غریزه بدوی خشونت»[۱۳] در قلب و درون مردم باقی ماند تا در زمان مناسب بتواند فوران کند. یک یادآوری دردناک ممکن است این ناکامی کمونیسم در حل معضلات حاصل از کینه‌های تاریخی را توضیح دهد. پس از حمله آلمان و متحدانش به یوگسلاوی در آوریل ۱۹۴۱، نازی‌ها به سازمان فاشیست و تروریست اوستاش، که در بالا به آن اشاره شد، کمک کردند تا کشور مستقل کرواسی را تأسیس کنند. رژیم اوستاش که به حمایت آلمانی‌ها از یکسو، و فاشیست‌های ایتالیا از دیگر سو، برای بقای خود وابسته بود، همان سیاست‌های فاشیستی آن کشورها را دنبال کرد. (کاپلان: ۱۹–۱۶) قلمرو کشور مستقل جدید وابسته به رژیم نازی شامل کرواسی و بوسنی و هرزگوین با جمعیتی حدود ۳٫۶ میلیون نفر بود. بیش از نیمی از جمعیت از نژاد کروات و پیرو مسیحیت کاتولیک بودند. حدود ۱٫۹ میلیون صرب که بزرگترین اقلیت قومی را تشکیل می‌دادند، اغلب از آیین مسیحیت ارتدوکس پیروی می‌کردند. سایر اقلیت‌ها شامل تقریباً ۷۰۰ هزار مسلمان، ۴۰ هزار یهودی و ۳۰ هزار کولی بودند. هنگامی که قوانین به اصطلاح برتری نژادی آریایی برقرار شد، واحدهای رزمی وابسته به مسلک نازی اوستاش، که اغلب توسط روحانیون کاتولیک تشویق می‌شدند، برنامه تغییر مذهب اجباری صرب‌های ارتدوکس به کاتولیک را به اجرا درآوردند. مقاومت اغلب منجر به تهدید و نابودی صرب‌ها منجر می‌شد. به برخی از صرب‌ها، به‌ویژه اعضای نخبگان، حتی گزینه تغییر مذهب برای جلوگیری از کشته شدن پیشنهاد نشد. شکل قتل عام نیز برخلاف اردوگاه‌های آلمانی که در آنها از اتاق‌های گاز استفاده می‌شد، اغلب با استفاده از

---

[13] A primitive instinct for violence

کارد، چکش، و تبر بود که وحشیانه‌ترین شکل آدم کشی بود. بسیاری از زندانیان در اثر گرسنگی و یا بیماری، و یا توسط نیروهای رژیم اوستاش جان خود را از دست دادند. قربانیان شامل همه آنهایی بودند که به اصطلاح نژاد آریایی نداشتند، یعنی یهودی‌ها، صرب‌های ارتدکس، و کولی‌ها. تعداد تقریبی ۷ هزار یهودی هم توسط رژیم فاشیستی دست نشانده کرواسی به آلمان انتقال داده شدند تا به اردوگاه های مرگ در خاک آن انتقال داده شوند.[۱۴]

> در زمانی که واحدهای فاشیست اوستاش در همسایه بوسنی زنان و کودکان ارتدوکس صرب را از صخره‌ها پرتاب می‌کردند و سربازان آدولف هیتلر در سراسر اتحاد جماهیر شوروی در حال راهپیمایی بودند و اردوگاه‌های مرگ را می‌ساختند و مرتکب هر نوع جنایتی می شدند، (آلوسیاس) استپیناک (از مقامات کلیسای کاتولیک کرواسی یوگسلاوی سابق) با قاطعیت اعلام می‌کرد: «تمام جهان متمدن در حال مبارزه با خطرات وحشتناک کمونیسم است که اکنون نه تنها مسیحیت بلکه تمام ارزش‌های مثبت بشریت را تهدید می‌کند.

مقامات رژیم اوستاش اردوگاه‌های کار اجباری متعددی را در سال‌هایی که جنگ جهانی دوم در جریان بود، در خاک کرواسی ایجاد کردند. این اردوگاه‌ها برای جدا ساختن و قتل صرب‌ها، یهودیان، کولی‌ها، مسلمانان و سایر اقلیت‌های غیر کاتولیک و همچنین مخالفان سیاسی و مذهبی رژیم دست نشانده فاشیستی مورد استفاده قرار گرفتند. اردوگاه مرگ «یاسنوواک» از پنج اردوگاه در ساحل رودخانه ساوا شامل می‌شد در جنوب زاگرب قرار داشتند و همان کارکردی را از خود در نابودی غیر آریایی‌ها نشان می‌دادند که اردوگاه‌های مرگ در آلمان داشتند. تخمین‌ها نشان می‌دهد که تعداد قربانیان کشته شده توسط جنایتکاران رژیم اوستاش در این اردوگاه‌ها تا سقف ۹۷ هزار نفر می‌رسد. یعنی هولوکاست دیگری در منطقه انجام گرفت که ابعاد آن شاید برای مردم عادی شناخته شده نیست. این پیش زمینه‌های تاریخی آنچنان موجی از تنفر و کینه در میان اقوام و پیروان مذاهب بوجود آورد که وصف ناپذیر بودند و به سرعت توانستند خود را در زبان‌های خشم و انتقام‌گیری نشان دهند. برقراری نظام کمونیستی نتوانست این دشمنی های تاریخی را با تدابیر خردمندانه و در برگیرنده حل و فصل نماید زیرا رژیم کمونیستی خود بر پایه ارعاب وحشت قرار گرفته بود. رژیم سرکوبگر کمونیستی تنها سرپوشی بر این وقایع خونبار گذاشت و مانع از آن شد تا نفرت‌های تاریخی به خشونت‌های خونبار منجر شود. بنابراین، با فروپاشی شرایط جنگ سرد و سقوط به یکباره

---

[14] https://www.jewishvirtuallibrary.org/jasenovac-camp

کمونیسم، بهترین فرصت ممکن فراهم آمد تا این زخم‌های چرکین سرباز کند و خونین‌ترین تصفیه حساب‌ها را در منطقه باعث شود.

> در حالیکه اکراینی‌ها آشکارا از اقدامات خود علیه یهودی ها در جریان هولوکاست عذرخواهی کردند، گروه‌های کرواسی فقط نقش خود را انکار نمودند. آنها اغلب می‌گویند که کشتارهای گسترده در کرواسی اغراق آمیز است. آیا صرب‌ها در جریان کشتارهایی که در طول جنگ جهانی دوم اتفاق افتاد، مورد فشار قرار نگرفته نبودند؟ آیا یهودیان در کرواسی مورد رفتارهای بیرحمانه و نابودگر قرار نگرفته بودند؟ بی شک این استدلال‌ها درجاتی از اعتبار را دارند. اما آنچه لاینحل باقی می‌ماند این است که کرواسی‌ها می خواهند نقش خود (در نابودی صرب‌ها، یهودی‌ها، و کولی‌ها) را مخفی نگهدارند. گویی یک عذرخواهی ساده که می‌توانست از شدت نفرت بکاهد، ممکن بود آنها را به عنوان یک ملت بی‌اعتبار سازد. (کاپلان: ۲۱–۲۰)

علی رغم متقاعد کننده بودن نظریه «کینه‌های کهن» بعنوان عامل اصلی خشونت‌ها و درگیری‌های داخلی، نمی‌توان ساده انگاری و تقلیل گرا بودن نظریه را نادیده انگاشت. البته با توجه به این فرضیه‌ها می‌توان کشتارهای جمعی در روآندا و یا دیگر مناطقی ازجهان را نیز توضیح داد. نسل کشی روآندا اغلب بازتابی از نفرت تاریخی هوتوها نسبت به توتسی‌ها بود. این نفرت‌های پیشین انگیزش اصلی برای کشتار هشتصد هزار نفر منطقه دریاچه‌های بزرگ قاره افریقا را فراهم آورد. اما در مجموع نظریهٔ «کینه های دیرین» نمی‌تواند درک صحیحی از معادلات پیچیدهٔ جهانی، ساختارهای سلطهٔ بین‌المللی، اشکال ناپیدای سرمایه داری فرهنگی، حرص و طمع رهبران سیاسی، احساس محرومیت، و یا دلایل روانشناختی درگیری‌های داخلی را توضیح دهد. حتی می‌توان استدلال کرد که نظریه مذکور فقط بخشی از حقیقت تاریخی منطقه را توضیح می‌دهد که البته با اغراق گویی و تفاسیر مبتنی بر تئوری توطئه نیز همراه است. این اغراق گویی‌ها هنگامی بیشتر آشکار می‌شود که کاپلان منطق بالکان را با فساد، فحشا، جاسوسی، تبه کاری رهبران همراه می‌بیند و از علل دیگری که در تحولات منطقه درگیر بوده‌اند، به آسانی عبور می‌کند.

بنیادهای نظری «نفرت‌ها کهن»

نظریه «نفرت‌های کهن» بر پایه این فرض قرار گرفته است که دشمنی‌های دیرین و کینه‌های حاصل از آن در درون خود با عناصر غیرعقلایی، فقدان خردمندی جمعی، و عدم

تمایل به همکاری برای پایان بخشیدن به این الگوهای خشونت ورزیدن همراه است. بنابراین، دشمنی‌های قومی و تاریخی که همواره با بازتولید نفرت و کینه ورزی همراه بوده و پیوسته امتداد و شدت پیدا می‌کنند، سمت و سویی غیر دمکراتیک و واپسگرا داشته و نمی‌توانند با نیازهای جوامع امروزین جهان مطابقت داشته باشد. این برهان قدرتمند، اما تک ساحتی ریشه‌هایی در تبیین اولیه موضوع هویت گرایی اولیه بطئی[۱۵] و خویشاوندگرایی در قومیت‌ها دارد. دراین نگرش، همراه با تبیین حساسیت‌های قومی نسبت به حافظه‌های تاریخی که در متن کینه‌های کهن نشسته اند، اغلب ابعاد توده‌ای برجسته می‌شود. گویا راه دیگری برای غلبه بر آن کینه‌ها وجود ندارد مگر هنگامی که مانند غده‌ای چرکین سرباز کند و طغیان نیروهای گروهی را در برابر گروه‌های قومی رقیب هدایت کند. شایان ذکر است که قومیت در ذات خویش عامل اصلی درگیری‌ها و اختلافات میان گروه‌های مختلف نیست. سرگذشت سرزمین مادری ما گواه این حقیقت تاریخی است که اقوام مختلف، بعنوان مثال لر، ترک، کرد، بلوچ، و عرب، علی رغم تفاوت‌های زبانی و یا مذهبی، همواره در کنار یکدیگر زندگی مسالمت آمیز داشته و گوهر وجودی خود را با هویت ایرانی و تعلق تاریخی و فرهنگی به آن شناخته و تعریف کرده‌اند. بنابراین، می‌بایست در نظر داشت که قومیت چگونه مفهوم سازی می‌شود، و در چه پهنه‌های تاریخی تبلور پیدا می‌کند، و در تحت چه شرایطی ممکن است بعنوان ابزاری برای آتش زدن به خشم و کینه‌های تاریخی مبدل شود. به این ترتیب موضوع مهم این است که از تکیه بر موارد نژادی که ممکن است یک گروه قومی و هویتی را در مرتبه بالاتری و یا فروتری قرار دهد، پرهیز کرده و قومیت را با ویژگی‌های فرهنگی آن تبیین کرد. حال اگر گروهی خود را با ویژگی ذاتی مانند ترک بودن، بعنوان مثال، مشخص و تعریف کنند، این ذات قومی قابل تطبیق با موضوعات نژادی نیست، بلکه ویژگی‌ای است که با مختصات زبانی، مذهبی، و یا فرهنگی آنان همراه شده است. با این اوصاف، در جوامعی که شکل گیری آنان از طریق کنار هم قرار دادن قومیت‌ها اتفاق افتاده است، مانند یوگسلاوی سابق، و از احساس تعلق تاریخی به سرزمین و هویت ملی منسجمی برخوردار نیستند، قومیت ممکن براساس انگیزش‌های سیاسی برجسته شود و این هنگامی است که رهبران از آن برای بسیج حمایت سیاسی استفاده کنند. شوربختانه، در مواردی مانند همان مثال کرواسی دوران جنگ جهانی دوم، یا تاریخ معاصر ایران، این بسیج سیاسی قومی با وابستگی به نیروهای خارجی نیز همراه بوده است. از اینروی، قومیت می‌تواند حالتی سیال پیدا کرده و در جهت اهدافی از پیش تعیین شده به شکل ابزاری مورد استفاده و دستکاری قرار گیرد. به همین

---

[15] Primordial identity

دلیل در مورد بحث قومیت بعنوان یکی از علل شکل گیری خطوط گسل و کینه‌های کهن، باید بی نهایت دقت کرد تا مسیر تحلیل به گمراهی کشیده نشود.

در اینجا نیاز است برای توضیح بیشتر یادآوری شود که اساسا تعاریف موجود از هویت قومی بر ویژگی‌های فرهنگی دلالت دارند و از این منظر گروه‌های قومی را همانند سازه‌های اجتماعی[۱۶] در نظر می‌گیرند. به همین دلیل، گروه‌های قومی ظرفیت خاصی برای تغییر پذیری پیدا می‌کنند. بعنوان مثال، یک گروه قومی که مورد اقلیت و سرکوب قرار گرفته است، ممکن است از ظرفیت‌های خود برای اعاده حیثیت سیاسی، دستیابی به برابری، و حتی جبران خسارت‌های وارده توسط گروه اکثریت استفاده کند، در حالیکه، گروه قومی دیگری که به موقعیتی ممتاز دست یافته است، همواره در حفظ موقعیت و دستاوردهای خود می‌کوشد. «افرادی که نسبت به آنچه در گذشته داشتند، آنرا از دست داده‌اند محرومیت کاهشی را تجربه می‌کنند و همه آنها انگیزه دارند تا برای آنچه از دست داده‌اند جبران کنند». (گور،۲۰۰۰: ۶۹) دامنه این تلاش‌ها تا بدانجا گسترش می‌یابد که انگیزه‌های آنان ممکن است به قیام‌هایی در قبال وضع موجود منجر شود. این تلاش گاهی ضرورتا بر مبنای واقعیات‌ها سامان دهی نمی‌شود، همین اندازه کافی است که اعضای گروه باور داشته باشند که شرایطی واقعی است. درواقع، این تلاش‌ها ناشی از احساسی است که اعضای گروه دارند و آنرا با انتظاراتی که دارند و با گذشته خود مقایسه می‌کنند، و به اجرا می‌گذارند. این ویژگی‌های قومی ضرورتا دربرگیرنده موضوعات منفی و مخرب نباشند زیرا گروه‌ها با تلاش‌های خود برای یافتن از دست رفته، بیشتر و بهتر با دیگران تعامل و همپرسگی برقرار کرده و ابعاد مثبت هویتی خود را نیز به نمایش می‌گذارند. آنتونی گیدنز نیز توصیه می‌کند که تاریخ شکل گیری و تحولات هویت قومی، ارزش‌های مورد نظر آنها، باورهای اعتقادی و مذهبی، و رسوم و عادات و سبک‌های زندگی آنان همه ابعاد مثبت ویژگی‌های قومی است که در طول تاریخ ساخته شده و تحول و تکامل یافته است. از این زاویه دید، تفاوت‌های قومی نیز مولود همان ویژگی‌های تاریخی بوده، و در حقیقت ساختارهای اجتماعی هستند. اما این موضع به این معنی نیست که هویت‌ها منفعلانه فقط ساخته تاریخ و ساختارهای اجتماعی هستند، بلکه از طریق تعاملی میان مردم و ساختارهای اجتماعی هویت آنها ساخته می‌شود. (۲۰۱۳)

---

[16] Social constructions

با این اوصاف، ویژگی‌های برجسته قومی در اصل نمی‌توانند دلیلی برای شکل گیری تنفر و کینه‌های پایدار باشند. اما این امکان وجود دارد که آنها را دستکاری کرده و در جهت اهدافی مورد استفاده قرار داد. بنابراین میزان بیرحمی و سبعیتی که به مشخصه تعامل میان اقوام در یوگسلاوی سابق تبدیل شد نمی‌توانست توسط آنهایی که الگوهای همزیستی سال‌های پس از جنگ دوم جهانی در منطقه بودند، قابل درک باشد. این ویژگی‌های قومی نباید یک چنین حوادث خونباری را باعث شده باشد زیرا در منطقه همردم با یکدیگر وصلت‌های میان گروهی داشتند، با یکدیگر زندگی می‌کردند، و تعاملات اقتصادی آرامی را به پیش می‌بردند. پس این شور ملی‌گرایی نبود که در پایان جنگ سرد آنها را در برابر یکدیگر قرار داد. نفرت قومی که در سرتاسر سرزمین های یوگسلاوی سابق فوران کرد، از ناحیه رهبران تحریک شده بود و مردم هم از روی تعصبات کور آنها را مشتاقانه گرفتند و کشتارها عمده گروه‌های قومی را انجام دادند. روستاها و منازل اقوام رقیب به دلیل همان «احساس خصومت داشتن» برانگیخته شده ویران شدند، هتک حرمت و تخریب اموال و خانه‌های کسانی که بعنوان «دیگران» قومی تلقی می‌شدند با وسعت و شدن زیادی انجام گرفت، و جمع‌آوری مردان، زنان و کودکان در اردوگاه‌های کار اجباری که در آن شکنجه، قتل، و محرومیت از غذا و آب صورت می‌گرفت، امری عادی و طبیعی از سوی عاملان آن تصور می‌شد.

> با این حال، جای تعجب نیست که با توجه به درجه بالایی از خونریزی‌ها، آنها در معرفی خود به عنوان اسلوونی، کروات، صرب، مونته نگرو، بوسنیایی یا کوزووو تردیدی نشان دادند. احساسات آنها قبل از شروع خصومت‌ها هر چه بود موضوع اصلی نیست، اما پس از کشته شدن، مثله کردن، زندانی شدن، شکنجه یا آواره شدن دوستان، خانواده‌ها و همسایگان، برای آنها دشوار و نامطلوب بود که خود را با مجموعه‌ای که خشونت را انجام داده بودند، بشناسند. خشونت با اشاره به مرزها اعمال شده بود، و همانطور که منطق هویت و تضاد که در بالا ذکر کردم، نشان می‌دهد که خشونت آن مرزها را تشکیل داده است. حتی کسانی که منتقد ملی گرایی بودند که خشونت را ترویج می‌کرد، نمی‌توانستند از روندی فرار کنند که جامعه‌ای از همه کسانی را که «دیگران» می‌خواستند نابود کنند، را تشکیل می‌داند.

با توجه به این توضیحات، آنچه در این نظریه برجسته می‌شود این است که علت اختلافات و نبردهای داخلی را با کنش‌های انسانی شامل عاملیت، یعنی اراده‌ای که برای درگیر شدن در مخاصمات بوجود می‌آورند، غرض ورزی‌ها، و نه صرفاً رویدادی تاریخی، و یا نتیجه برخی ویژگی‌های ساختاری و قومی برخی جوامع، درنظر گیریم. منظور این است که در این نظریه

هر نوع نگرش جامع به تحلیل چرایی بروز درگیری‌ها و مخاصمات به نفع ساده انگاری مختصات قومی که توسط رهبران سیاسی دامن زده شده، و در شرایط مناسب بازتولید می‌شوند، به حاشیه رانده شود. به همین دلیل هر نوع نگرش دوگانه‌گرایی که علل وقوع درگیری‌ها را در ساختارها، و یا در نقطه مقابل در عاملیت انسانی، درنظر می‌گیرد، به کنار زده می‌شود. درحقیقت، نظریه «نفرت‌های دیرین» موضوعات ساختاری ذاتی مانند ویژگی‌های قومی، و بویژه حساسیت‌های مذهبی، را بعنوان علت اصلی درگیری میان مردم مختلف در نظر می‌گیرد، اما بعنوان استعدادی که با غرض ورزی رهبران سیاسی به فعلیت می‌رسد. در این نگاه، همان برجستگی‌های قومی به دلیل نگرش غیرعقلایی که نسبت به آنها بوجود می‌آید، ویژگی‌هایی با خصلت ابدی، یعنی تغییرناپذیر با شرایط و تحولات اجتماعی و فرهنگی بخود می‌گیرند. این درحالی است که قومیت بعنوان ویژگی فرهنگی این استعداد را دارد تا با ورود به خردمندی اجتماعی با دیگران از در تعاملات سازنده و همپرسگی درآید تا بتواند تعارض را با تساهل و همکاری برای زندگی بهتر هموار نماید. باید یکبار دیگر یادآوری کرد که نظریه «نفرت‌های کهن» موضوع تعامل برای پیشگیری از برخوردها و بروز خصومت را از مدار توجه به علل واقعی درگیری‌ها کنار می‌نهد. این نگرش در مطالعه تضادهای قومی، تفاوت‌های ظاهراً آشتی‌ناپذیر بین چنین گروه‌هایی را بعنوان علل اصلی درگیری در نظر بگیرد که باعث ایجاد احساس خصومت و ترس از سلطه می‌شود که گروه‌ها را به حمله به یکدیگر سوق می‌دهد. براین اساس، علل تضادهای قومی امری طبیعی و مکرر، با پیامد اجتناب ناپذیر ناسازگاری‌های هویتی – فرهنگی بین گروه‌های قومی است که در طول تاریخ در جوامع ناهمگون تکرار می‌شوند. بنابراین، فرضیه اصلی موضوع «نفرت‌های کهن» این است که منشأ درگیری‌ها و جنگ‌های داخلی نه فقط در منطقه بالکان، بلکه در هرجای دیگری که اتفاق افتند، در تفاوت‌های فرهنگی، هویتی، و یا مذهبی دیرین و عدم امکان سازگاری در میان آنها نهفته است. هرچند که این نفرت‌ها دیرپا و کهن می‌باشند، اما از ریشه‌های عقلایی برخوردار نیستند زیرا که با تعصبات و عصبیت‌هایی که شعله‌های آنها را دیگران بر می‌افروزند، سرچشمه می‌گیرند.

> فضای ترانسیلوانیا (نام منطقه‌ای در مرکز رومانی) یک پارادوکس بود: مردم بیشتر از مولداوی یا والاشی غربی بودند، اما تعصبات پیچیده‌ترین بحث‌ها را در کافه‌های پیاده رو به آلودگی می‌کشاند. به یک معنا، ترانسیلوانیا ۱۹۹۰ شبیه وین یا برلین دهه ۱۹۳۰ بود. من در اواخر آوریل به تیرگو مورس رسیدم، چند هفته پس از آن که باندهای رومانیایی و مجارستانی از روستاهای دوردست آمده بودند تا با چاقو و قمه در میدان گل سرخ غوغا کنند و چندین نفر را کشته و بیش از ۲۵۰ نفر را زخمی کردند.

آنچه که اتفاق می‌افتد این است که تناقضی عجیب و پیچیده فضا را با تعصبات و تشنجات غیرعقلایی همراه می‌سازد. تناقض از این جهت که همه طرفین را به دایره کور رقابت‌های خونین برآمده از تعصبات کور می‌کشاند. بنابراین همه طرفین گرفتار رنجی دیرین می‌شوند که از همان ناسازگاری‌هایی سرچشمه می‌گیرند که این قابلیت را دارند تا با خرد جمعی به سازگاری‌های پایدار منجر شوند. در اینجا می‌توان این نقد را که نظریه نفرت‌های کهن به دلیل فرضیه طبیعی و دیرپا بودن ویژگی‌های قومی ماهیتی تک ساحتی دارد را هم پذیرفت و هم این استدلال را به میان کشاند که امکان شکل پذیری آن ویژگی‌ها در پرتو گفتمانی خردمندانه و مبتنی بر همپرسگی وجود دارد. در حقیقت، تکیه بر ایستایی ویژگی‌های فرهنگی و قومی به‌عنوان مقوله‌هایی عینی در تعریف چرایی علل ناسازگاری‌ها و درگیری‌ها، در مرکز خود این فضای سازنده را نیز بوجود می آورد تا بتوان پرسید با چه نگرش و یا راهکارهایی می‌توان آن زمینه‌های مستعد به ناسازگاری را با تعامل اجتماعی، فرهنگی و سیاسی برای رسیدن به تفاهم و نگرشی همکارانه جایگزین نمود. لذا این فرضیه که درگیری‌ها ناشی از تفاوت‌های بنیادین میان ویژگی های قومی و فرهنگی مردمان مختلف است را می‌توان بعنوان مبنایی برای درک چرایی آنها پذیرفت، درعین حال این پرسش را نیز به اشتراک گذاشت که پس چگونه است که در فضای پس از بحران جنایت‌های جمعی، طرفین درگیر در روآندا و یا بالکان موفق شدند روندی متفاوت را در پیش گیرند که به موجب آن امکان همزیستی مبتنی بر شناسایی برابری تفاوت‌ها و گشودن ابواب گفتگو و تساهل باز شد. به سخن بهتر، اینکه می‌توان کلیشه‌ها را با تعاملات ترمیم ساخته و ماهیت تقلیل گرایانه آنها را به سوی چارچوبه‌های همکارانه برای سازگاری هدایت نمود.

بیخردی و تولید تنفر

در شرایطی که سایه سنگین و تباه اسلام سیاسی همه منطقه خاورمیانه را به التهاب و آشوب کشانده است، نظریه «نفرت‌های کهن» ممکن است بتواند بخشی از بیزاری اسلام گرایان از مظاهر زندگی مدرن و مردم عادی را توضیح دهد. همانگونه که توضیح داده شد، کاپلان در *اشباح بالکان* منشأ درگیری‌های خونبار در منطقه بالکان را به کینه‌ها و نفرت های دیرینی نسبت می‌دهد که احساسات خصمانه دائمی و آشتی ناپذیر بین گروه‌های قومی در یک جامعه ناهمگون را دامن زد. در مرکز این دشمنی‌ها و کینه‌ها از یکدیگر مذهب نقشی انکار ناپذیر ایفا می‌کرد؛ مسلمانان بوسنی و هرزگوین و مسیحیان ارتدکس کلیسای کاتولیک. بخش قابل توجهی از صرب‌های ارتدکس در جریان جنگ جهانی دوم توسط نیروهای مسلمانی که در ارتش نازی کرواسی با آلمان نازی متحد شده بودند، جان خود را از دست دادند. مایل بوداک

نظریه پرداز حزب اوستاشای قومی رادیکال و ضد یهودی بود که رهبری کرواسی را در اجرای سیاست‌های حزب نازی به عهده گرفت. این همکاری با نیروهای نازی بدون همکاری‌های بی دریغ الحاج امین الحسینی رهبر فلسطینی‌ها امکان پذیر نبود. در این زمان بود که تعداد بیشماری از یهودیان، مسیحیان ارتدکس، و کولی‌ها به اردوگاه‌های مرگ فرستاده شدند.[۱۷] حال در شرایط پس از جنگ سرد فرصتی مناسب پیش آمده بود تا انتقامی تاریخی گرفته شود. درواقع، حضور مذهبی بخش از ویژگی‌های قومی در جریان خونریزی‌ها در بالکان بود که در ایجاد تنفر نمی‌تواند نادیده گرفته شود.

نقش مذهب تا بدانجاست که با هویت قومی آمیخته و امری جدایی ناپذیر شده بود. هویت کروات داشتن با مذهب کاتولیک، صرب بودن با مسیحیت ارتدکس، و بوسنیایی بودن با اسلام درهم تنیده و غیرقابل تفکیک و جدایی بودند بطوری که نمی‌توان گستره و ماهیت ابعاد منازعه و خونریزی‌ها را بدون آن ویژگی‌های مذهبی توصیف کرد. حتی هنگامی که ابعاد ملی گرایی در منطقه برجسته‌تر شد، تاثیرات مذهب در شکل گیری هویت‌های ملی در آنها قابل مشاهده است. البته نباید این نیروی مذهبی در دامن زدن به نبردهای خونین بالکان و یا رواَندا را با آنچه که جنگ‌های مقدس نامیده شده و بخشی از تاریخ اروپا تا نیمه‌های قرن هفدهم، شامل جنگ‌های سی ساله، را تشکیل می‌دهد، یکسان دانست. آن نبردهای اروپایی بر سر اقتدار مذهبی میان کلیسای کاتولیک و جریان اصلاح طلبی پروتستان شکل گرفتند و از مایه‌های الهیاتی نیز الهام می‌گرفتند، درحالیکه حضور مذهب در بالکان و یا رواَندا با ویژگی‌های قومی آمیخته بود بگونه‌ای که به سختی می‌توان آنرا فقط بر مبانی الهیاتی سنت‌های دینی توضیح داد. در آن شرایط قدرت سیاسی در خدمت منافع مذهبی قرار گرفت. اما در شرایطی که در منطقه بالکان بوجود آمد انگیزش‌های سیاسی توانستند حمایت مذهبی را با خود به همراه سازند طوری که شاید بتوان آنرا با فرضیه مذهب در خدمت قدرت و برای مشارکت در آن توضیح داد.

در توصیف نفرت‌های کهن، همانگونه که پیشتر توضیح داده شد، ناآگاهی‌ها، تعصبات، و عناصر غیرعقلایی حضور موثر داشته‌اند. اینچنین عناصری ذاتاً قابلیت انطباق با شرایط عصر مدرن، یعنی رهایی انسان از بی‌خردی خود تحمیلی، قابل انطباق نیستند. گویی این تعصبات غیرعقلایی موضع کینه‌ورزان را به اصطلاح به لج و لجبازی کشانده است بگونه‌ای که آسیب‌های غیر قابل اجتناب آنرا متوجه خود کینه‌ورزان ساخته است. با در نظر داشتن استعداد

---

[۱۷] نگاه کنید به نوشتاری از این نویسنده با عنوان «یهودی ستیزی رهبران اولیه فلسطینی» که در تاریخ ۲۴ دسامبر ۲۰۲۳ در کیهان لندن به چاپ رسید.

مخرب و ویران کننده بی‌خردی در حفظ تعصبات کور نسبت به خرد جمعی برای حل معضلات اجتماعی و سیاسی، وبا پذیرش نارسایی‌های نظریه «کینه‌های کهن»، می‌توان پیام اصلی آن نظریه را به عنوان شاهدی بر فوران خشم مردم بر علیه حکومت‌هایی که با تمامیت خواهی مشخص می‌شوند، در نظر گرفت. فرضیه پیشنهادی برای توضیح علل نارضایتی گستره مردم در شرایط امروزین ایران این است که سال‌های طولانی سلطهٔ سنگین مستبدانه حکومت به اصطلاح مذهبی، نتوانسته است باورها و افق‌های اندیشهٔ مردم در تحت کنترل خود درآورد. نگاهی ساده به تاریخ معاصر ایران نشان می دهد که روحانیت شیعه بطور عام به دلیل نگاه جزمی خود به مفهوم باورهای مذهبی که همراه با تعصبات غیر عقلایی بوده است، همواره تنفر خود را از مظاهر زندگی نوین و الزامات آن مانند حق ذاتی مردم برای تعیین و تعریف آزادانه فلسفه حیات نمایش داده است. البته این تنفر ریشه هایی عمیقتر در نگرش مذهب سیاسی نسبت به مفهوم مدرن حیات اجتماعی و مظاهر آن مانند انتخاب آزاد دارد. درحقیقت، مذهب سیاسی ماهیتا قابلیت پذیرش مفهوم حیات مبتنی بر ارادهٔ آزاد انسان، حقوق ذاتی، و قواعد دمکراتیک را ندارد. شاید مروری کوتاه بتواند این تضاد ذاتی میان مذهب سیاسی و مفاهیم حیات و ارادهٔ آزاد انسانی بر پایهٔ معیارهای خرد جمعی را توضیح دهد.[۱۸]

نفرت‌های کهنی که هرگز نمی‌توانند خود را با واقعیت‌ها و نیازهای جامعه امروز ایران تطبیق دهند را می‌توان بر مبنای فرضیات زیر توضیح داد:

۱. نظریهٔ حاکمیت خداوند از سوی رهبران که در حکومت بوده‌اند، همواره برای توجیه حکومت استبدادی و ضرورت اطاعت از آن توجیه شده است. به موجب این نظریه، حکومت اساسا نیازی ندارد مبنایی مردمی داشته باشد زیرا که خداوند تنها حاکم مطلق بر زمین و آسمان است و همه قواعد آنرا تعریف و تعیین می‌کند و مردم هم باید بی چون و چرا پذیرای آنها باشند. اما از آنجاییکه ادراک فرمان خداوند به دانش الهیاتی دارد، این فقط رهبران مذهبی هستند که صلاحیت دارند پیام‌ها و فرامین خداوند را دریافت و آنها را در اختیار مردم قرار دهند. از اینروی آنها همانند نمایندگانی از سوی خداوند هستند که اجرای فرمان او را بر روی کره زمین برعهده می‌گیرند. به همین دلیل ارادهٔ حاکمیت بالاتر از آزادی و حاکمیت مردم است و در پذیرش فرمان نمایندگان خداوند بر روی زمین جای هیچگونه تردید و گفتگو نباید وجود داشته باشد. این نظریه منسوخ شدهٔ حاکمیت مطلق خداوند که توسط رهبری مذهبی در جوامع دنیایی نمایندگی می‌شود، و درخصوص آن نیز جای هیچگونه پرسشی

---

[۱۸] برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به "تضاد ماهوی حکومت دینی با حقوق بشر". این نوشتار را می توانید بر روی تارنمای اندیشکده بین‌المللی نظریه‌های بدیل مطالعه نمایید.

امکان پذیر نیست، در ایران بعد از انقلاب با عنوان ولایت (مطلقه) فقیه مورد توجه نیروهای محافظه کار قرار گرفت. شایان ذکر است که نظریهٔ ولایت مطلقه فقیه از هیچ نوآوری خاصی برخوردار نیست و فقط تقریری بر نظریهٔ قدرت مطلقهٔ پادشاه بعنوان نماینده خداوند است[۱۹] که با چرخشی مصلحت طلبانه خود را بعنوان نظریه‌ای سیاسی در ایران مطرح ساخت. نظریهٔ ولایت فقیه، بعنوان گامی به سوی مطلقه کردن ولایت سیاسی، همانند نظریه مبنای الهی قدرت مطلقه در سنت پادشاهی عصر کهن، راه را برای شکل گیری حکومت مذهبی تمامیت خواه کنونی در ایران هموار نمود. این تمامیت خواهی از آنجا سرچشمه می‌گیرد که به ولی فقیه اجازه می دهد در پوشش اقتدار مطلق فقیه ، ردای زعامت سیاسی و اجتماعی سرکوب کننده‌ای را در بر کرده و با کنترل همهٔ رسانه‌های عمومی کشور، مراکز آموزشی، افکار عمومی، قوای سه گانه، و همهٔ اهرم‌های اقتصادی، برداشت آیینی خود را بر همه ابعاد کشور گسترانده و هر نوع صدای مخالفی را خفه نماید. نظریه حاکمیت مطلق خداوند توسط مدعیان نمایندگی او بر روی کره ارض نسبت از صدایی که خواهان حاکمیت اراده مردم می‌باشد، متنفر بوده و هیچگاه نتوانسته است این تنفر را که با تعصبات مذهبی پشتیبانی می‌شود، پنهان سازد. نظریه حاکمیت خداوند از آغاز شکل‌گیری خود این تنفر کهن سازگاری ناپذیر با حاکمیت اراده مردم را به روشنی عیان ساخته و هر نوع صدای مخالفی را با تعصب و زیر عنوان مخالفت با حکم خداوند، سرکوب کرده است.

۲. نظریهٔ پدرسالاری نیز جای خود را در کنار نظریهٔ حکومت الهی باز کرده است. در حقیقت، نظریه حکومت الهی و اختیارات مطلقه ولی فقیه (سلطان مذهبی و یا خلیفه) توجیهاتی را برای سلطهٔ جابرانه و تمامیت خواه دینی–سیاسی زیر عنوان فریبندهٔ پدری دلسوز و سخت گیر فراهم می‌آورد که در راستای وظایف خود هدایت جامعه را بعهده گرفته است. در حکومت دینی نه فقط رهبری سیاسی توجیهات خود را طبق متون مقدس زیر عنوان ارادهٔ خداوند توضیح می‌دهد، بلکه برای تثبیت نقش استبدادی رهبری، او را به عنوان پدر ملت و دلسوز جامعه معرفی می کند. همراه با این توجیهات است که نقطه نظرات فاشیستی نظریه پردازان الگوی پدرسالارانه مزهبی، همواره رهبری را به عنوان پدر دلسوز ملت توصیه کرده و اطاعت از فرمانش را بر همگان واجب می شمارند. در اغلب نوشته ها و توجیهات نظریهٔ ولایت امر، می‌توان ادعای این نقش پدرانه و دلسوزانهٔ ولی مطلقه فقیه را ملاحظه کرد. این نوشته‌ها، از پدر، مسئولیت مراقبت از گروه در مقابل دشمن خود–ساخته، و از مردم اطاعت محض، یعنی

---

[۱۹] نگاه کنید به بحث‌های رابرت فیلمر درخصوص ضرورت مطلق بودن فرمان پادشاه بعنوان نماینده خداوند در کتاب *دو رساله در باب حکومت*. تحلیل این نظریه را می توانید در آثار این نویسنده نیز دنبال کنید.

همان نظریهٔ کهنهٔ ارباب و رعیتی را انتظار دارند. این توجیه پدرانه رهبری با جواز نمایندگی از سوی خداوند، یعنی تلفیق نظریهٔ پدر سالارانه با نظریهٔ حکومت الهی، همواره در تاریخ جمهوری اسلامی هر صدای مخالفی را به شدت خفه کرده است. پدرسالاری در ماهیت خود از هرنوع مقاومت مردم برای احقاق حقوق خود متنفر است. تنفر از مخالفان و دگراندیشان و کینه ورزی نسبت به آنان را نمی‌توان از ذات تفکر مذهب سیاسی جدا ساخت.

۳. نظریهٔ شکل گیری حکومت براساس رقابت‌های گروهی، کاربرد زور، و ضرورت حیله گری، نیز می‌تواند به روشنگری در باره چگونگی استقرار و چرایی استمرار حکومت استبداد مذهبی و تنفر پایان ناپذیر آن نسبت به الزامات زندگی مدرن شامل حق حاکمیت اراده مردم، کمک کند. براساس این نظریه، شکل گیری حکومت‌ها در نتیجهٔ رقابت میان گروه‌های مختلف، و پیروزی آنانی شکل گرفته است که قدرتمندتر و حیله گرتر از دیگران بوده‌اند. همهٔ تاریخ آیینه‌ای از کشاکش بر سر کسب قدرت است. قوی‌ترها همواره توانسته‌اند دیگران را تحت حاکمیت خود در آورند و برای حفاظت از آن از هرنوع تغییری که ممکن است حاکمیت را به خطر اندازد، متنفر است. از آنجاییکه کشمکش برای کسب قدرت و حفاظت از آن امری دائمی و پایان ناپذیر است، تنفر از تغییرات و کینه‌ورزی نسبت به هر نوع داعیه اراده آزاد مردم نیز، توقف ناپذیر و اجتناب ناپذیر است. حکومت‌های دینی، و از همه روشنترتر حکومت به اصطلاح دینی در ایران امروز، از نمونه‌های بارز موفقیت در اینگونه رقابت‌های حیله‌گرانه بوده‌اند. آنان توانسته‌اند با تحت کنترل گفتن باورها و ارادهٔ مردم، یوغ حکومت خود را بر پشت مردم ناآگاهی که با جهالت تسلیم رهبران مذهبی شده‌اند، قرار دهند.

تنفرهای دیرین و فوران خشم

اگر این نظریه‌ها را برای تحلیل ماهیت حکومت استبداد دینی یا ولایت مطلقه فقیه و تنفر سازگارناپذیر آن با تغییرات مودر انتظار مردم مورد استناد قرار گیرد، این حقیقت احراز می‌شود که پایه‌های ثبات آن حکومت بر اساس سه چارچوبه نظری حکومت الهی، نظریهٔ پدرسالاری، و نظریهٔ رقابت‌های حیله‌گرایانه میان گروهی برای قدرت استوار بوده است. نظریه حکومت دینی، و بویژه حکومت مطلق فقیه در ایران امروز، برپایه این سه چارچوبه سامان یافته و توانسته است حضور خود را با سلطه بر باورهای مذهبی و همراه با اعمال قرآمیز برای سرکوب و ترساندن مردم پا برجا نگه دارد.

با درنظر داشتن این پیش زمینه‌های شکل گیری حکومت مذهبی می‌توان به اقاریر روشنی نیز دست یافت که میزان کینه و تنفر نظام حاکم نسبت به مظاهر حیات مدرن را نشان دهد. البته هرچند که این دشمنی و تنفر بطور روشن در تاریخ معاصر ایران با مشروعه خواهی شیخ

فضل الله نوری و یا سید حسن مدرس آغاز می‌شود، نقطه نظرات شخص آیت‌الله خمینی با فرهنگ مدرن بخوبی می‌تواند از کینه و نفرت دیرپای او، و کل دستگاه جزمی عریض و طویل حکومت به اصطلاح اسلامی، نسبت به زندگی مدرن و آزادی و توسعه یافتگی پرده بردارد. هرچند که این موضوعات شایان توضیحاتی مبسوط و دقیقی با جزئیات بیشتری می‌باشد، به اختصار فقط به مخالفت باورهای او با آزادی زنان اشاره‌ای می‌شود. آیت‌الله خمینی در سخنرانی یازدهم آذر ماه ۱۳۴۱ به روشنی نفرت خود را نسبت به زندگی مدرن زنان نشان داد: «زن ها را وارد کردید؛ ببینید در هر اداره‌ای که وارد شدند آن اداره فلج شد؛ اگر زن وارد دستگاه شد اوضاع را به هم می‌زند. می‌خواهید استقلال تان را زن ها تأمین کنند؟ کسانی که شما از آنها تقلید می کنید دارند به آسمان می‌پرند. شما به زنها ور می روید؟»[۲۰] در نامه‌ای خصوصی خطاب به آیت‌الله جلیلی کرمانشاهی علت این نگرانی‌ها را دقیق‌تر توضیح می‌دهد. او در آن نامه می‌نویسد که «قضیه تساوی حقوق زنان» را «موجب نگرانی شدید» دانسته بود چون به زنان حق رأی اعطا می‌کرد.[۲۱]

جانشین آیت‌الله خمینی، یعنی آیت‌الله خامنه‌ای، هم این عداوت‌های دیرین نسبت به توسعه و پیشرفت جامعه، و بویژه جایگاه زنان را همواره به عیان آشکار ساخته است. او هرگونه داعیه آزادی خواهی را به توطئه‌های غرب نسبت داده و کوشیده است تا راه آزادی خواهی زنان را مسدود سازد. این نقل قول می‌تواند لایهٔ کوچکی از جمود فکری و دشمنی و عناد و تنفر کهن و بی‌ریشه حکومت مذهبی را به خوبی عیان سازد: "غربی‌ها سال‌ها است که می‌گویند تا زمانی که زن از قیود اخلاقی و شرعی رها نشود، نمی‌تواند پیشرفت کند و به مدارج عالیِ علمی، سیاسی و اجتماعی برسد. اما زن ایرانی در بیش از چهل سال گذشته توانسته است با حجاب اسلامی و چادر در میدان‌های مختلف علمی، اجتماعی، ورزشی، سیاسی، مدیریتی، اقتصادی و فرهنگی حاضر شود و به موفقیت‌ها و سربلندی‌های بزرگ دست یابد". دستگاه حکومتی ولی فقیه با طرح "جهاد تبیین" و حملات بی‌وقفه به ارزش‌های ملی و نیز با به زیر سئوال کشیدن مفاهیم آزادی خواهی و حقوق ذاتی زنان، سعی کرده است مردم ناآگاه را در زیر سلطه تحجّر آخوندی خود و همفکران خود قرار داده و با تحریک تعصبات کور معتقدان آنها را در مقابل خیزش مردم برای آزادی و قرار دهد.

---

[۲۰] صحیفه امام، جلد ۱ ص ۱۱۸
https://farsi.rouhollah.ir/library/sahifeh-imam-khomeini/vol/1/page/118
[۲۱] صحیفه امام | جلد ۲۱| صفحه ۴۸۸]

یادآوری همهٔ صدماتی که حکومت استبدادی مذهبی در طی چهل و چهار سال گذشته بر جامعه، و به ویژه زنان، وارد آورده است به خوبی نشان می‌دهد که اساسا دیدگاه‌های مذهبی در ذات خود با دشمنی و تنفر نسبت به آزادی، دمکراسی، توسعه یافتگی جامعه، و بویژه نقش محوری زنان در آن، همراه بوده‌اند. حتی می‌توان با اطمینان بیان داشت که روحانیت همواره مظهر کینه‌ورزی، عداوت، دشمنی، و تنفر با روح آزادی خواهی بوده است. همهٔ تلاش‌های بیش از چهار دهه سلطهٔ استبداد مذهبی بر جامعه نشان می‌دهد که نمی‌توان حکومت دینی را در چیزی بجز «نفرتی دیرین» و «کینه ورزی‌های کهن» با آزادی خواهی و توسعه یافتگی همه جانبه توضیح داد. این «کینه‌های کهن» نسبت به روح آزادی خواهی، که همزاد و همراه با پیدایش شکل گیری طبقه‌ای به نام روحانیت برده است، با همهٔ تلاش‌هایی که برای پنهان ساختن خود، هرگز نتوانسته روح آزادی خواهی را در روح و روان جمعی جامعهٔ ایرانی خاموش کند. در تمام چهار دههٔ گذشته، همهٔ تلاش‌ها روحانیت برای مقابله با آزادی خواهی مردم ناکام مانده است. فوران خشم و انزجار مردم، به ویژه زنان، علیه حکومت فقیه، واکنشی طبیعی و منطبق با روح آزادی خواهی در مقابله با «کینه و نفرت کهن» رهبران و مروجان حکومت استبداد مذهبی نسبت به فرهنگ و زندگی نو، آزادی خواهی، و ارزش‌های دمکراتیک است.

فصل دوم

ناهنجاری‌های اجتماعی

طرح موضوع

قیام مردم ستم دیده ایران علیه بیش از چهار دهه حکومت استبداد مذهبی وارد مرحله فراگیر تازه‌ای شده است. این مرحله را می‌توان فراتر از فریادهای اعتراضی مردم در کوچه و خیابان، بلکه به منزله نهضتی رهایی بخش در نظر گرفت که در اعماق نگرش مردم به مفهوم زندگی همراه با حرمت انسانی، و در باورهای آنان درباره مفهوم حیات همراه با احترام به ارزش‌هایی که بطور جهانشمول برای همه باید مورد احترام قرار گیرد، شامل حق ذاتی تعریف فلسفه زندگی براساس حاکمیت ارادی فرد، ریشه دوانده است. همانگونه که در فصل پیشین توضیح داده شد، تجربه چهل و چهار ساله عدم بلوغ خود تحمیلی مردم بر خویش، و پیامدهای مصیبت بار آن نه فقط برای جامعه ایرانی، بلکه فراتر از آن برای همه جوامع سراسر منطقه خاورمیانه و شمال افریقا، نشان داد که راهی بجز پایان بخشیدن به این صغارت خود تحمیلی وجود ندارد. عدم بلوغ خود تحمیلی هنگامی آغاز شد که بخش بزرگی از مردم به دلیل اعتقادات مذهبی که طی سالیان متمادی در روح و باورهای آنان ریشه دوانده بود، به آسانی پیش فرض‌های اجتماعی و سیاسی رهبران آنچه انقلاب اسلامی نامیده شد را بدون تامل در آنها، و به دلیل اعتمادی که به زهد و تقوی روحانیت داشتند، پذیرفتند. در این شرایط بود که نوعی عدم بلوغ روشنگرانه معطوف به ادراک حقیقت را همان مردم بخود تحمیل نمودند. روشنایی عقلانیت و روشن ضیمری را با اراده خود با جمود فکری و تصلب آیینی جایگزین ساختند. در اینجا بود که اندیشه آزاد، فرهنگ روشنگری، و وارستگی خردمندانه جای خود را به تعصبات غیرعقلایی کور و بی‌ریشه مذهبی داد، اندیشه انتقادی به حاشیه رانده شده و سرکوب شد، و گفتمان اجتماعی در اختیار فقیهان متعصبی قرار گرفت که با شعارهای توده‌ای

(پوپولیستی) با پشتیبانی هیجانات کور و عام پسند، نه تنها خود را وارثان کشور، بلکه کل زمین تصور می‌کردند.

> هان ای مسلمانان جهان، و مستضعفان تحت سلطه ستمگران، بپاخیزید و دست اتحاد به هم دهید و از اسلام و مقدرات خود دفاع کنید و از هیاهوی قدرتمندان نهراسید که این قرن به خواست خداوند قادر، قرن غلبه مستضعفان بر مستکبران و حق بر باطل است. (صحیفه امام خمینی، جلد ۱۵: ۱۷۱)

اما این برنامه‌های مبتنی بر رهبری فقاهت مطلق به دلیل عدم انطباق با روح حقیقت‌جویی مردم و موج بیداری آنها هرگز نتوانست به موفقیت‌هایی دست یابد. با پایان یافتن جنگ میان حکومت صدام حسین و جمهوری اسلامی ایران، و فروکش‌کردن هیجانات برخاسته از آن، به تدریج پرسش‌هایی در ذهن و اندیشه‌های مردم در باره تناقضات ذاتی حکومت اسلامی و حاکمیت اراده مردم شکل گرفت. «خدعه‌ها»، بی‌اعتنایی روشن و بی‌نیاز به توضیح مانند «مردم چکاره‌اند»، فساد گسترده در میان طبقات بالایی حکومت و اصرار برای انکار و پنهان ساختن آن، و توسعه خرافه گرایی، مردم را به این اندیشه کشاند که آیا به درستی حکومت اسلامی مطابق با دین خداوند شکل گرفته است یا اینکه بهانه‌ای برای توجیه و استقرار نظامی تمامیت خواهی است که همه هرم‌های قدرت را در اختیار گرفته است. مردم می‌بایستی ضرورتا خویشتن انسانی خردمندانه خود را باز می‌یافتند و با جسارت کامل آن پوسته سخت و منجمد صغارت خود-تحمیلی را که مذهب سیاسی فریبنده به آنها تلقین کرده بود، را در هم می‌شکستند. به همین دلیل، قیام مردم برای رهایی را باید نه فقط علیه حکومت استبداد مذهبی، بلکه می‌بایستی به منزله دگرگونی ژرفی در درون باورها، اندیشه‌ها، و نگرش آنها نسبت به مفهوم حیات در نظر گرفت. شعار اصلی تازه‌ترین قیام سراسری مردم، یعنی «زن، زندگی، آزادی»، به زیباترین شکل ممکن ابعاد و جلوه‌های انسان ساز دگرگونی‌های عمیق درون باوری برای خروج از عدم بلوغ خود-تحمیلی را بازتاب می‌دهد. بنابراین، حتی صرف نظر از ابعاد هستی شناسانه و معرفت شناسانه یک چنین دگرگونی عمیقی در باورهای مردم، ویژگی های زیبایی شناسانه این انقلاب امید آفرین نیز باید مورد بررسی و کاوش قرار گیرد. فوران خشم از حکومت مذهبی مردم بازتابی از اراده آنان برای خروج از عدم بلوغ خود-تحمیلی است.

این فصل به توضیح یکی از نظریه‌های جامعه شناسی می‌پردازد که هرچند برای جامعه شناسان ایرانی آشنا است، اما از منظر توضیحی که می‌تواند در باره چرایی قیام مردم علیه حکومت به اصطلاح الهی فراهم آورد، باید با جزئیات بیشتر مورد توجه قرار گیرد. نظریه

کلاسیک «ناهنجاری‌های اجتماعی» و یا «به هم ریختگی‌های هنجاری»[۲۲] مبنای اصلی این نوشتار است. هدف این است که با ارجاع به ویژگی‌های این نظریه، از آن به عنوان یک چارچوبه مفهومی استفاده کرده و توضیح دهد که چرا مردم تا این اندازه خشمگین هستند. گویا خشم مردم نه فقط نسبت به استبداد و تمامیت خواهی حکومت مذهبی و «نفرت کهن» آنها نسبت به زندگی مدرن و دمکراتیک، بلکه خشمی نسبت به باورهای کاذبی است که در شرایط تاریخی مشخصی که ریشه‌هایی دیرین در تاریخ پانصد ساله ایران داشته است، در اثر القائات مذهبی مردم به خود تحمیل کردند. به همین دلیل می‌بایست آنرا به منزله «آغازی بر خروج از صغارت خود–تحمیلی»[۲۳] نامید. البته این هشدار را نیز باید در نظر گرفت که اگر این آغاز نتواند به شکوفایی رسیده و بستر مناسبی برای استقرار خویش در آینده ایران فراهم آورد، خطر تحمیل نوع دیگری از عدم–بلوغ نیز محتمل می باشد.[۲۴]

کلید واژگان: انسجام اندام‌وار، ناهنجاری‌های اجتماعی، بحران اجتماعی، بی‌قراری و اضطراب

چرا مردم خشمگین هستند؟

بعنوان یک قاعده علت و معلولی، هیچ خشمی بدون دلیل شکل نمی‌گیرد و فوران شتابان آن نیز نمی‌تواند بی‌اعتنا به دلایلی که باعث آن شده است قابل درک باشد. هرگاه فوران خشم از ابعاد روابط فردی به حیطه اجتماعی کشیده شود، ناگزیر باید چرایی آنرا در نوع رابطه میان حکومت کننده و حکومت شونده جستجو کرد. برای شروع بحث و اینکه چرا مردم تا این اندازه خشمگین هستند، به نظر می‌رسد اشاره کوتاهی به بخشی از نقطه نظرات توماس جفرسون (۱۸۲۶– ۱۷۴۳) درباره چرایی اینگونه خشم غیرقابل اجتناب مردم مفید باشد.

---

[22] The anomie

[۲۳] نگاه کنید به کیهان لندن مورخ شنبه ۳۰ مهر ۱۴۰۱ برابر با ۲۲ اکتبر ۲۰۲۲

[۲۴] نگاهی ساده به رسانه‌های جمعی و نیز فضای مجازی نشان می‌دهد که بخش بزرگی از مردم نسبت به تحلیل اخبار روز اقبال نشان می‌دهند. این امری کاملا طبیعی است. مشکل در آنجایی است که رسانه‌های با نفوذ، و همچنین چهره‌هایی که در همان فضای رسانه‌های صدای بلندی برای خود یافته‌اند، مایل نیستند بخشی از توان و امکانات موجود را به توسعه اندیشه اختصاص دهند. شوربختانه اغلب تحلیل‌ها عاری از محتوی عمیق و یا دانش کافی در باره ساز و کارهای بین‌المللی و شناخت آن است. اغلب چهره‌های شناخته شده هم با طرح موضوعات خبری که برای مخاطبان آنها جذاب باشد، مانع از اندیشیدن می‌شوند. گویی رقابتی شتابان برای افزایش تعداد مخاطب عادی داشتن در جریان است. اراده‌ای هم برای باز کردن دریچه‌هایی برای کارهای عمیق فکری وجود ندارد. تلاش برای تشویق به خواندن و ممارست در حوزه تفکر نیز در رسانه‌ها مشاهده نمی‌شود. منبع همه تحلیل نیز همان فضای رسانه‌است و اغلب ممکن است کسانی ساعت‌ها در فضای مجازی سرگردان باشند تا گمشده خود را بیابند. اما آن یافتن نتوانسته است از سطحی نازل فراتر رود. این خطری حتمی است که ممکن است بار دیگر زمینه‌های نوع دیگری از عدم بلوغ خود-تحمیلی را آینده باعث شود.

> ما این حقیقت را بدیهی می‌دانیم، که همه انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند، توسط خالق خود به آنها حقوق مسلم خاصی اعطا شده است، که از جمله آنها می‌توان به مفاهیم زندگی، آزادی، و یافتن خوشبختی اشاره کرد. حکومت‌ها در میان انسان‌ها تأسیس می‌شوند و قدرت خود را از رضایت مردم می‌گیرند. هرگاه حکومت این اهداف را نادیده انگارد، مردم حق دارند بر علیه آن حکومت قیام کرده، آنرا تغییر داده، حکومت جدیدی را ایجاد کنند، و پایه‌های جامعه مورد نظر خود را بر اساس اصول آزادی بنا کنند..... این نه فقط حق مردم، بلکه وظیفه آنهاست که چنین حکومتی را کنار بگذارند، و برای امنیت و آینده خود نگهبانان دیگر برگزینند.[۲۵]

نکته قابل تامل در این بیانات تاکیدی است که نه فقط بر حق ذاتی مردم برای قیام کردن علیه حکومت‌های استبدادی دارد، از همه مهمتر قیام علیه آن حکومت‌های غیر مردمی را بعنوان وظیفه‌ای اجتناب ناپذیر برای مردم بر می‌شمارد. ادراک این وظیفه که مرزهای مفهومی آن بی‌تردید فراتر از حق داشتن برای سرنگون ساختن حکومت غیر مردمی امتداد می‌یابد، نکته‌ای است که می‌بایست مورد توجه متفکران و رهبران قیام‌های رهایی بخشی علیه حکومت مستبد مذهبی قرار گیرد. گفتمان حقوق بشر این وظیفه را تصدیق و بر اجرای آن تاکید می‌کند. مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر بر انجام این حق ذاتی تصریح داند. «از آنجا که اساساً حقوق انسانی را باید با اجرای قانون حمایت کرد تا بشر به عنوان آخرین علاج به قیام بر ضد ظلم و فشار مجبور نگردد...». ماده ۳ زبان روشنتری دارد: «هر کس حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی دارد». حال اگر حکومت این حق را پایمال کند، راه دیگری برای مردم مگر آنچه در مقدمه بیان شده است، باقی نمی‌ماند. یعنی اینکه آنها بناچار باید قیام کرده و آن حکومت را ساقط سازند. ماده ۲۸ این حق را رسما و بطور علنی مورد شناسایی قرار داده است: «هر کس حق دارد درخواست برقراری نظمی را داشته باشد که از لحاظ اجتماعی و بین‌المللی حقوق و آزادی‌هائی را که در این اعلامیه ذکر گردیده است، تأمین کند و آنها را به مورد عمل بگذارد». مضامین مذهبی، شامل اسلام در بیان یک چنین حقی برای مردم تاکید دارند. «هیچ جامعه‌ای با وجود ظلم پایدار نمی‌ماند، درحالیکه کفر مردم نمی‌تواند موجبات سقوط جامعه را فراهم آورد». منظور این است که وظیفه داشتن برای ساقط ساختن حکومت ظلم و جور بر مفهوم حق مردم، یعنی استحقاق داشتن برای قیام، پیشی می‌گیرد. درحقیقت، حق داشتن برای قیام بر علیه حکومت تمامیت خواهی که در زیر لوای اسلام

---

[25] Declaration of Independence and Natural Rights ،**July 4, 1776**.

خواهی خود را پنهان ساخته است، هنگامی معنی صحیحی را افاده می‌کند که مردم بر تعهد انکار ناپذیر خود برای مبارزه با آن حکومت تلاش کنند. از امام اول شیعیان هم نقل است که «مَنْ جارَتْ ولایتُهُ زالت دولَتُهُ». یعنی: کسی که در دایره حکومتش ظلم و ستم کند، حکومت او از بین خواهد رفت. یا «مَنْ عَمِلَ بالعدلِ حَصّنَ اللهُ مُلْکَهُ» یعنی کسی که به عدالت عمل کند خداوند قلمرو حکومت او را حفظ خواهد نمود.

نظریه‌های مختلفی که در مورد علل قیام مردم علیه حکومت‌های خودکامه ارائه شده‌اند، اغلب بر یک چنین حقی برای مردم تاکید کرده و اهمیت وظیفه آنها برای براندازی آن حکومت‌ها را مورد توجه قرار داده‌اند. این نظریه‌ها به اشکال مختلف در «نفرت و کینه های کهن»، «تضادهای قومی»، «محرومیت نسبی»، «طمع ورزی برای کسب قدرت مالی و اقتصادی»، «جمود فکری و آیینی»، «ساختار بین المللی»، و بعضا «نظریه های توطئه» توضیح داده شده‌اند. بنابراین، طرح این پرسش که چرا مردم خشمگین هستند و این خشم هر روز بیشتر فوران می‌کند، و چرا مردم در ایران امروز برعلیه حکومت مذهبی بپا خواسته‌اند، ضرورتا باید به مراجعه به نظریه‌های یاد شده توضیح داده شود تا مبنای علمی آن نیز براساس معیارهای آکادمیک سامان یابد. گاهی اوقات و در متن شرایط واقعی جوامع مختلف نیز ممکن است پاره‌ای از آن نظریه‌ها در یکدیگر ادغام شوند تا بتوانند علل و چرایی و همچنین مشخصات قیام مردم را بهتر و روشنتر توضیح دهند. به عنوان مثال، در شرایط کنونی ایران، قیام مردم نه فقط به عنوان واکنشی طبیعی نسبت به «نفرت دیرین» روحانیون نسبت به زندگی مدرن، بلکه می‌تواند به دلیل «محرومیت‌های تحمیلی» به مردم در همه ابعاد زندگی، فرصت طلبی و طمع ورزی دست اندرکاران و هواداران حکومت، و یا حمایت‌های پنهان بخش‌هایی از جامعه بین‌المللی از حکومت اسلامی، توضیح داده شود. این نظریه‌ها نشان می‌دهند که اساسا امکان اصلاح در حکومت فعلی امکان پذیر نیست. در این فصل، فرضیه‌های نظریه ناهنجاری‌های اجتماعی توضیح داده شده و آنها را در شرایط زندگی مردم مور بررسی قرار می‌دهد.

جامعه بسامان

جامعه شناس فرانسوی، امیل دورکهایم با تلاش برای ارائه بدیلی در برابر نظریه «از خود بیگانگی»[۲۶] کارل مارکس، به عنوان عامل تسلیم مردم در برابر حکومت‌های استبدادی، نظریه‌ای را مطرح ساخت که هنوز می‌تواند چارچوبه کلاسیک قابل اعتباری برای بسیار از قیام‌های مردمی، از جمله قیام مردم ایران علیه حکومت اسلامی، فراهم آورد. در ایدئولوژی

---

[26] Alienation

آلمانی مارکس توضیح می‌دهد که آگاهی‌های انسان خالص و ناب نیست، بلکه محصول شرایط اجتماعی است و تا زمانی که انسان وجود دارد این آگاهی اجتماعی نیز وجود دارد. با رشد جوامع و تقسیم کار شکافی میان منافع فرد و جمع بوجود می‌آید. تقسیم کار در شرایط سرمایه‌داری بگونه‌ای توسعه می‌یابد که اختیار آن توسط نیروی کار تعیین نمی‌شود. «زیرا به محض اینکه توزیع کار به وجود می‌آید، هر انسانی حوزه فعالیت انحصاری و خاصی دارد که بر او تحمیل می‌شود و نمی‌تواند از آن فرار کند». (۱۹۶۸) در این شرایط، آگاهی‌ها هم تابعی از شرایطی است که در اختیار نیروی کار نیست به این دلیل که نیروی کار در یک مجموعه‌ای کار می‌کند که در آن امکان هیچ همپرسگی برای کارگران با کارفرمایان وجود ندارند. بلکه آنها همانند مهره‌هایی در یک ماشین بزرگ هستند که تنها وظایف محول شده توسط کارفرمایان را انجام می‌دهد. بنابراین، کارگران از همه ویژگی‌های انسانی خود گسیخته شده و از خود بیگانه گشته‌اند. گویا کارگران از هویت انسانی خود منتزع و مجزا شده و تنها آن چیزی که به آنها فهمی از خود می‌دهد، رابطه میان شرایط کاری و تولید سرمایه‌داری است. در تاریخ تا به امروز، مسلماً این یک واقعیت تجربی است که افراد با گسترش فعالیت خود به فعالیت تاریخی جهانی، بیش از پیش تحت بردگی قدرتی بیگانه از آنها قرار گرفته‌اند (که در اختیار خود آنان نیست). (همان منبع) به این ترتیب، آنچه به آنها تحمیل می‌شود، حقه‌ای است که به اصطلاح از سوی روح جهانی زیر عنوان بازارهای جهانی توجیه شده است.[۲۷] از خود بیگانگی نتیجه مستقیم شرایطی است که در آن جوامع از هنجارهای حقیقی و متناسب با طبیعت انسانی و نیازهای مربوط به آن فاصله گرفته است. آنچه که در این شرایط اتفاق می‌افتد این است که فرد خویشتن خویش را فراموش کرده و به موجودی فاقد هر نوع قدرت و توان برای تغییر شرایط تبدیل می‌شود.

> فیلسوفان، افرادی را که تابع تقسیم کار نیستند، به عنوان افراد آرمانی، زیر نام «انسان» تعریف کرده‌اند، و کل فراگردی را که ما بطور خلاصه بیان کرده‌ایم، به عنوان فراگرد تکامل «انسان» پنداشته و براساس آن در هر مرحلهٔ تاریخی، «انسان» را جایگزین افرادی که تا پیش از این وجود داشته‌اند، می‌کنند، و آن را به صورت نیروی محرک تاریخ معرفی می‌کنند. بدین گونه همهٔ فراگرد مورد بحث به عنوان یک فراگرد از خود بیگانگی «انسان» فرض می‌شود. دلیل آن هم این است که همیشه یک فرد در یک مرحله، به مرحلهٔ قبلی، و آگاهی یک مرحله، به افراد مرحلهٔ قبلی نسبت داده می‌شود. از طریق این سوء تعبیر، که از همان ابتدا

---

[۲۷] نویسنده از متن انگلیسی ایدئولوژی آلمانی استفاده کرده است. اما ترجمه فارسی آن متن به فارسی نیز در اختیار علاقه‌مندان است. مراجعه کنید به آرشیو اینترنتی مارکسیست‌ها.

> شرایط واقعی زندگی مردم را نادیده می‌گیرد، تبدیل همهٔ تاریخ به یک فراگرد تکاملی آگاهی، امکان‌پذیر می‌گردد. (همان)

بنابراین، از خودبیگانگی معنی خود را از شرایطی می‌گیرد که موجبات یک چنین گسیخته شدن از خویشتن خویش، ناتوان بودن برای تغییر، و حتی عدم امکان اندیشه کردن برای خروج از این اسارت را بوجود می‌آورد. از خودبیگانگی نه فقط به فردیت افراد مربوط است، اشیا را نیز از خود بیگانه ساخته است. از خودبیگانگی محصول بنیان مالکیت خصوصی در نظام سرمایه‌داری افسار گسیخته است.

> این واقعیت صرفاً بیانگر این است که شیئی که کار تولید می کند – محصول کار – با آن به عنوان چیزی بیگانه، به عنوان قدرتی مستقل از تولیدکننده روبرو می‌شود. محصول کار، کاری است که در شیئی تجسم یافته و مادی شده است: این عینیت یافتن کار است. تحقق کار، عینیت بخشیدن به آن است. در این شرایط اقتصادی، این تحقق کار به عنوان از دست دادن تحقق برای کارگران ظاهر می شود. عینیت به مثابه از دست دادن شیء و اسارت آن; تصاحب بیگانگی است، به عنوان بیگانگی. (مارکس، ۱۸۴۴: ۲۹)

انتقادات مارکس عمیقا متوجه ساختارهای سرمایه داری بود که شرایط اجتماعی خاصی را بوجود آورده بود که در آن کارگران به اشیائی فاقد هویت انسانی تبدیل شده‌اند. درحقیقت، آنها همانند کالاهایی هستند که باید در رونق بازار مشارکت داشته باشند و گرنه نمی‌توانند بعنوان نیروی کار به استخدام صاحبان سرمایه درآیند. در این ساز و کار سرمایه داری انحصاری، کوچاندن نیروی کار از مناطق روستایی به مناطق شهری امری اجتناب ناپذیر است. این ماهیت اقتصادهای سرمایه داری است که نیروی را تشویق می‌کند تا در مناطق شهری برای جستجوی کار صنعتی گرد هم آمده و گروه‌های اجتماعی نوینی را شکل بخشند. تناسب جمعیت شهری با میزان و درجه سرمایه داری صنعتی ارتباطی اجتناب ناپذیر دارد. هرچه اقتصاد کشور سرمایه‌داری‌تر باشد، جمعیت کشورها بیشتر به سمت شهری گرایش پیدا می‌کند، و این گرایش در ماهیت خود موجبات از خودبیگانگی بیشتری را باعث می‌شود. درواقع، از خودبیگانگی جنبه‌ای دو سویه بخود می‌گیرد. از یکسو، کارگران با پشت سر گذاشتن فرهنگ روستایی خود و عبور شتابزده به مناطق صنعتی شهری گرفتار نوعی بحران هویتی می‌شوند، و از دیگر سو با تبدیل شدن به نیروی کار، و نه یک انسان با ارزش و حرمتی که دارد، بعنوان مهره‌ای در ماشین عظیم سرمایه‌داری اساس هویت انسانی خود را از دست

می‌دهد. افزون براین، تولید بالا همراه با تقاضای کمتر در بازار، صاحبان سرمایه را به اخراج نیروی کار اضافی بر می‌گمارد تا بتواند هزینه‌های خود را متعادل سازد. این امر رقابتی بیرحمانه را میان کارگران برای حفظ موقعیت شغلی بر می‌انگیزد و در نهایت آنها را به سوی شرایطی سوق می‌دهد که در آن به سختی می‌توان کارگران را انسان‌هایی با حرمت و شان ذاتی تصور کرد. کارگران مهره‌هایی در ماشین سرمایه داری هستند که فقط باید تعادل را در تولید سرمایه داری انجام دهند.

دورکهایم نظریه از خود بیگانگی را در قالبی کارکرد گرایانه ساختاری[۲۸] توضیح داده و روابط اجتماعی در جوامع مدرن را به گونه‌ای توصیف می‌کند که در آن مجموعه اجزا توسط نظام‌های ارزشی و باورهای اجتماعی سامان یافته‌اند. در این جوامع رابطه میان اجزا با یکدیگر از طریق تعاملاتی اندام‌وار و براساس پیچیدگی‌های متناسب با آن جامعه سامان یافته، و درعین حال، هویت‌ها را نیز به ادراک و تعریف خود هدایت می کند. منظور این است که جامعه براساس هنجارها و نظام‌های ارزشی خود به افراد امکان فهم خویشتن خویش و همچنین جامعه را داده، و در اثر این امکان هویت یابی، مسیر حرکت اجتماعی را نیز تعریف می‌کند. نکته هم در این نگرش به فرد و محیط اجتماعی او این است که صرف شکل گیری همبستگی و انسجام اجتماعی براساس نظام‌های ارزشی مورد توافق فردیت عضو جامعه انسانی را با نوعی تعهد اخلاقی در قبال جامعه همراه می‌سازد که ماهیت آن از درون همان همبستگی سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، انسان به تنهایی و خارج از جمع نمی‌تواند مفهوم ضرورت اخلاقی بودن و معنای زندگی را ادراک کند. افزون براین، از طریق همان همبستگی اجتماعی تضادهای بالقوه میان تمایلات افراد و نظم اجتماعی از در نوعی هماهنگی با یکدیگر در می‌آیند. هرگاه این هنجارهای اجتماعی از مسیر طبیعی خود خارج شوند، شرایطی به وجود می‌آید که در آن هنجارهای واقعی فروریخته و حالت طبیعی جامعه به سوی نوعی آشفتگی کشانده می‌شود.

نکته حائز اهمیت در توضیح فروریختن هنجارهای اجتماعی و شکل گیری نوعی از خود – بیگانگی، نوع همبستگی اجتماعی است که در روابط میان گروهی در جوامع مختلف ایجاد می‌شود. در جوامع ابتدایی که در آنها روابط اجتماعی در ساده‌ترین شکل مورد نیاز توسعه یافته‌اند، همبستگی نیز در ابتدایی‌ترین شکل ممکن، که دورکهایم آنرا همبستگی مکانیکی می‌نامد، شکل گرفته است. منظور از این نوع همبستگی نیز این است که تفاوت‌های میان

---

[28] Structural functionalism

افراد و اعضای جامعه خیلی جزئی است، گویی که آنها از نقطه نظر کارکردهای اجتماعی همه شبیه به وهم هستند. اعضای جامعه احساسات یکسانی دارند، ارزش‌های مشابهی را گرامی می‌دارند، و امور مورد توافق، شامل رهبری جامعه، حالتی مقدس برای آنها دارد. اعتماد به نفس مردم در این جوامع به این تشابهات وابسته است زیرا که آنها هنوز به شکل عمیقی در کارکردهای اجتماعی از یکدیگر متمایز نشده‌اند. به زبان بهتر، همبستگی اجتماعی مکانیکی بر اصل شباهت احساسات، اعتقادات، و کارکردها، ارزش‌های مورد قبول، تقویت انسجام درونی میان آنها، آگاهی جمعی قوی و رواج قوانین سرکوبگر دلالت دارد. مانند این است که انسجام اجتماعی از جایگاه گروه‌های هم پیوند[۲۹] سرچشمه می‌گیرد تا اینکه اراده فردگرایانه افراد بنیادهای آنرا شکل بخشد. در نتیجه، وجدان اجتماعی نیز با همان مفاهیم هم پیوندی (وجدان جمعی) ارتباط و وابستگی دارد، و بخشی بزرگی از این وجدان جمعی هم از باورهای مذهبی سرچشمه می‌گیرند.

> همه می‌دانند که یک انسجام اجتماعی وجود دارد که علت آن در انطباق معین همه وجدان‌های خاص با نوع مشترکی است که چیزی جز حالت روانی جامعه نیست. در این شرایط، نه تنها همه اعضای گروه به دلیل شباهت به یکدیگر به صورت فردی جذب یکدیگر می‌شوند، بلکه به دلیل پیوستن به شرایط جذب یکدیگر می‌شوند. یعنی جامعه‌ای که با اتحاد خود تشکیل می‌دهند. شهروندان نه تنها همدیگر را دوست دارند و همدیگر را در مقایسه با غریبه‌ها جستجو می‌کنند، بلکه کشورشان را نیز دوست دارند. آنان جامعه را همانطور که خودشان آن را بادوام و برای رفاه نگه می‌دارند، می‌خواهند، زیرا بدون آن، بخش بزرگی از زندگی روانی آنها رو به ضعف می‌گذارد. (دورکهایم، ۱۹۸۴: ۱۰۵)

اما جوامع در طول تاریخ تحولات عمیقی یافته و دامنه روابط اجتماعی آنها نیز نه تنها گستره شایان توجهی یافته است، به دلیل تقسیم کار عمیقتر و ضرورت سازماندهی جامعه آن روابط پیچیده‌تر شده‌اند. در این شرایط، همبستگی اجتماعی ماهیتی اندام‌وار پیدا کرده است. یعنی اینکه آنچه افراد را با یکدیگر متحد می‌سازد، حاصل وابستگی متقابل کارکردهای اجتماعی، تغییر در ماهیت آگاهی‌ها از بنیادهای هم پیوند پیشین به سوی نوعی آگاهی و وجدان برآمده از تعاملات مبتنی بر اراده انسانی، توسعه نهادهای مختلف اجتماعی، حکومت قانون، قانونگذاری براساس مجالس مقننه، و درنهایت استقرار نظم اجتماعی است. از اینروی، اخلاق زندگی اجتماعی و ارزش‌های مورد قبول از طریق فعال بودن عناصر فرهنگی، شامل

---

[29] Communities within society

شیوه‌های تفکر، احساس و عمل خردمندانه، و فرآیندهای آموختن اجتماعی شدن بیرون می‌آیند. در این شرایط نوین، افراد و کارکردهای اجتماعی آنها مثل سابق مشابه همدیگر نیستند، به دلیل همان تعمیق و گسترش روابط اجتماعی، و هم پیچیده‌تر شدن روابط اجتماعی، هر روز اعضای جامعه از یکدیگر متفاوت می‌شوند. آنچه که این افراد را با یکدیگر پیوند می‌بخشد و همبستگی اجتماعی براین آنان بوجود می‌آورد همان ماهیت اندام‌وار روابط اجتماعی است که از درون اراده و انتخاب آزادانه اعضای جامعه نشات می‌گیرد. اینگونه در نظر بگیرید همانند اجزای یک موجود زنده که هیچکدام شبیه یکدیگر نیستند، اما هر کدام عملکردی را انجام می‌دهند که برای حیات آن موجود زنده ضروری هستند، در جوامع مدرن و اندام‌وار نیز هر عضوی عملکرد خاص خود را دارد، اما با دیگر اعضای بگونه‌ای موزون تعامل دارد. نکته بسیار مهم اینکه در اینگونه جوامع، تقسیم کار و کارکردها از گستره و عمق شایان برخودار است، اما پیوندی ناگسستنی میان آنها براساس اراده افراد بوجود آمده است بگونه‌ای که در عین حال که اعضای جامعه با یکدیگر متفاوت هستند، همبستگی غیرقابل گسست و پایداری میان آنها بوجود آمده است. درحالیکه، در جوامع ساده اولیه، علی رغم نوعی همبستگی جمعی که در ظاهر مشاهده می‌شود، روابط اجتماعی تکه تکه[۳۰] بوده و بطریقی مکانیکی با هم از در سازگاری شکننده‌ای در آمده‌اند. در اینگونه جوامع «برای اینکه سازمان بخشی امکان پذیر باشد، این بخش‌ها (یا تکه‌ها) باید شبیه به هم باشند، و بدون این شباهت متحد نخواهند شد. و آنها باید متفاوت باشند بدون این باید متفاوت باشند، خود را در یکدیگر گم می‌کنند و تحت تأثیر قرار می‌گیرند». (۱۷۷) این نکته دیگر را نیز باید توضیح داد که جوامع اولیه به دلیل اینکه در روابط بطئی تولیدی حیات پیدا می‌کنند، تماس و تعامل کمتری با جوامع بیرونی دارند. همین امر باعث می‌شود تا آنها نتوانند ماهیتی اندام‌وار به روابط درون و همچنین برون گروهی برای خود تامین کنند.

در حالی که همبستگی مکانیکی در واقع تنها در جایی رشد می‌کند که انسان‌ها در فعالیت‌های اساساً مشابه شرکت می‌کنند، همبستگی اندام‌وار می‌تواند از اجماع خود به خودی بین بازیگران فردی ایجاد شود که فقط به این دلیل که در نقش‌ها و وظایف متفاوتی مشغول بودند، به یکدیگر وابسته بودند. در حالی که همبستگی مکانیکی بر اساس شباهت استوار بود، همبستگی اندام‌وار به دلیل مکمل بودن بین بازیگرانی که در فعالیت‌های مختلف مشغول بودند، پدید آمد. درحقیقت، آنچه موجبات تغییرات از جوامع ابتدایی به جامعه پیشرفته با همبستگی اندام‌وار را باعث می‌شود توسعه و تعمیق روابط اجتماعی است که با خود تقسیم

[30] Segmental societies as opposed to modern societies characterised by modern division of tasks.

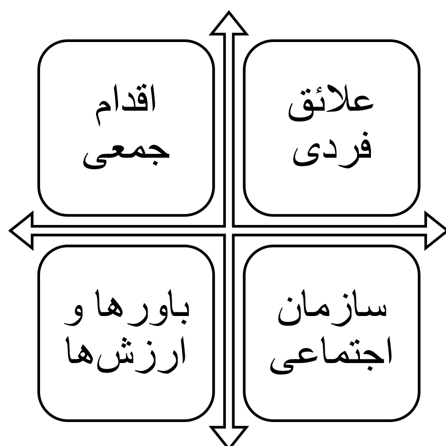
کار، در نتیجه آن حدود و ثغور پیچیده نقش‌ها و حرفه‌هاست. گویا در اینجا نظریه داروینی تحولات تکاملی خطوط موازی با نظریه دورکهایم دارد. برای بهره وری بیشتر و تولید بهینه این ضرورت اقتضا می‌شود که روابط اجتماعی بطرف نقش‌های متفاوت و حرفه‌ای شدن توسعه داده شده و روابط اجتماعی نیز بر اساس آن نقش‌ها توسعه و تکامل یابد ضمن اینکه روابط برون گروهی نیز با دیگر جوامع توسعه یابد. لذا آنچه مردم را در جوامع با یکدیگر پیوند می‌بخشد، همان اراده عمومی است که با تکیه بر آزادی‌های بنیادین مردم ساختار اندام‌وار همبستگی را شکل می‌بخشد. جدول زیر تفاوت‌های میان این دو نوع همبستگی را نشان می‌دهد.

جوامع اولیه و ابتدایی	جوامع مدرن و پیچیده (اندام‌وار)
کوچک و کارکردها شبیه به یکدیگر	توسعه یافته و کارکردهای پیچیده
وجدان جمعی ناشی از ماهیت هم پیوندی جامعه	وجدان جمعی حاصل از اراده آزاد برای بدن با یکدیگر
وجدان جمعی خیلی سخت و انعطاف ناپذیر	وجدان جمعی می‌تواند از منابع مختلفی سرچشمه گیرد
نفوذ بالای مذهب	فضا و ارزش‌های سکولار
ارزش‌ها، باورها، عادات، و سنت‌های همگن	تفاوت‌های عمیق، اما وابستگی متقابل براساس مدارا
جامعه هم پیوند منبع الهام مفهوم فرد بودن	فرد مستقل و آگاه عقلایی بعنوان بنای جامعه

تلاش اصلی دورکهایم، برخلاف نظر مارکس، این بود که توضیح دهد که جامعه ماهیتی بسامان (یعنی اندام‌وار) دارد تا اینکه یک مجموعه مکانیکی باشد که در آن اجزای قطعه قطعه (بخش‌ها) بواسطه آگاهی‌های جمعی گروه‌های خاصی با یکدیگر پیوند یافته باشند. در حقیقت، در جوامع پیچیده به دلیل ماهیت تقسیم کار، هر فرد آگاهی‌های مربوط به خود و جایگاهی که در هدایت کل جامعه دارد را می‌شناسد و با عملکرد خود و در پناه ارزش‌هایی که بر آن جامعه حاکم است، با جامعه تعامل برقرار می‌کند. ساختار یک چنین اجتماعی ماهیتی دارد که توسط ارزش‌های ناظر بر جامعه تکوین می‌یابند. این ساختارهای بسامان نظم و هماهنگی را در درون خود مستتر می‌سازند بگونه‌ای که در آن همه امور به شکلی تعاملی و رو به تکوین هدایت می‌شود. به همین دلیل، ساختارهای اجتماعی ماهیتی ارزشی و اخلاقی به خود می‌گیرند «زیرا نیاز به نظم، هماهنگی و همبستگی اجتماعی عموماً نیازهای اخلاقی

تلقی می‌شود». اما هرچند که «همبستگی اجتماعی یک پدیده کاملاً اخلاقی است به خودی خود نمی‌تواند قابل مشاهده دقیق و اندازه گیری باشد». (۲۴) آنچه که اهمیت این وضعیت اخلاقی را نشان می‌دهد، همان وجود نظم اجتماعی پیوسته رو به تکامل و هماهنگی با نیازهای اجتماعی است. همبستگی اجتماعی ممکن است در اثر رویه‌های رو به رشد، و یا قوانین مربوط به روابط اجتماعی و تقسیم وظایف شکل گرفته باشند. بنابراین، رابطه‌ای میان فرآیند سیر طبیعی و تکاملی جامعه و انسجام اجتماعی وجود دارد که در پرتو ارزش‌های ناظر بر آنها جامعه را در حالت معمول و متعارف نگه می‌دارد. هرگاه این انسجام اجتماعی در اثر رخدادهایی مورد تزلزل قرار گیرد، کل نظم اجتماعی ارزشی نیز با تهدیدهایی مواجه شده، و در نهایت قیام‌هایی از درون همان جامعه در مقابل زوال ارزش‌های اجتماعی، که ماهیتی هنجاری و اخلاقی دارند، اجتناب ناپذیر می‌شود. آنچه موجبات این تهدیدها را فراهم می سازد، ناکارایی وظایف و کارکردهاست که خود به دلیل به هم ریختن تعادل در جامعه بوجود آمده‌اند. «اگر تقسیم کار در همه این موارد همبستگی ایجاد نمی‌کند، به این دلیل است که روابط اعضا به درستی تنظیم نمی‌شود، زیرا آنها در حالت ناهنجاری هستند». (۳۶۸)

برای اینکه بتوان ساختار اجتماعی و عملکردها را به تعادل و نظم بازگرداند، قوانین اجتماعی باید به آرامی و بگونه‌ای هماهنگ زمینه‌های آنرا فراهم آورند. به سخن بهتر، از آنجاییکه بحران ناهنجاری و به هم ریختن نظم امور وقتی اتفاق می‌افتد که حالت طبیعی و عادی جامعه (به اصطلاح روتین بودن) به هم می‌ریزد، باید به بازگشت تعادل فکر کرد تا حیات اجتماعی اندام‌وار به آن باز گردد. این تعادل به این معنی است که رابطه‌ای هماهنگ و متقابلاً پیش برنده میان علائق فردی، اقدامات و کارکردهای جمعی، باورهای عموی و ارزش‌ها، و سازمان اجتماعی حیات اجتماعی را اندام‌وار و مستمر می‌سازد. نمودار زیر حالت روتین و سیر طبیعی جامعه سالم را نشان می‌دهد.
روتین: زمانی که جامعه به طور معمول پایدار باشد



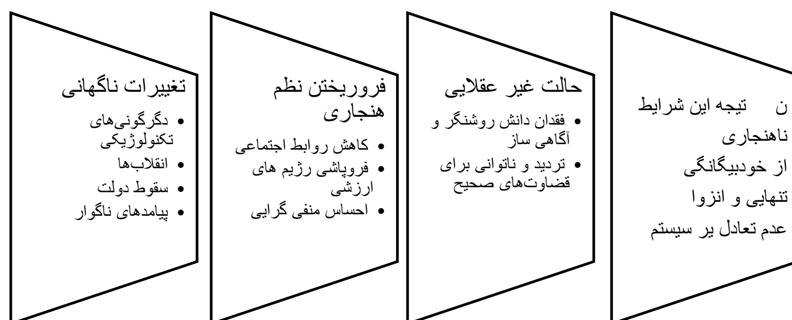
اما چه اتفاقی می‌افتد که این حالت روتین و یا سیر طبیعی جامعه از تعادل خارج می‌شود؟ دورکهایم توضیح می‌دهد که هرگاه اجزای جامعه بگونه‌ای هماهنگ باشند که در روابط خود کارکردهای اجتماعی را بگونه‌ای همبسته و در زمانی طولانی مناسب در مسیری متناسب با نیازهای جامعه هدایت کنند، هیچگاه ناهنجاری پدیدار نمی‌شود. درواقع، از آنجایی که این اجزا و اندام‌ها به هم پیوسته‌اند، در هر شرایطی نسبت به نیازی که به یکدیگر دارند به سرعت پاسخ می‌دهند و در نتیجه احساس زنده بودن و استمرار وابستگی متقابل خود و همه سیستم را حفظ می‌کنند. و به همان دلیل که روابط بین آنها بدون مانعی جدی و به آسانی پیوسته استمرار پیدا می‌کند، تعاملات میان آنان نیز مستمر و مکرر انجام می‌شوند. آنها منظم هستند، و به دلیل ماهیت متناسب و سامان یافته خود همواره روابط میان خود را منظم ساخته و در طول زمان استحکام خود را نیز حفظ می‌کنند بدون اینکه ناهنجاری‌هایی که تعادل سیستم را در خطر قرار دهد، بوجود آیند. درنهایت، از آنجا که کوچکترین واکنش‌ها را می‌توان از یک بخش یا اندام به بخش دیگر احساس کرد، قوانینی که در روابط میان آنها شکل می‌گیرند، موجبات تحکیم و ادامه حیات سیستم را فراهم می‌آورند. یعنی اینکه این قوانین زنده و اندام‌وار «شرایط تعادل را به تفصیل پیش بینی کرده و تعیین می‌کنند. اما، برعکس، اگر محیط غیرشفافی در میان باشد، تنها محرک‌هایی که شدت معینی دارند می‌توانند از یک اندام به اندام دیگر منتقل شوند». (۳۶۸) بنابراین، ناهنجاری ناشی از عدم تعادل میان اجزای سیستم و در محیط‌های غیر شفاف پدیدار می‌شوند. خطوط عبوری هم که توسط جریان‌های حرکتی سیستم پدیدار می‌شوند نمی‌تواند عمیق‌تر شوند و نظم سیستم را به هم ریزند، زیرا خود جریان‌ها بسیار متناوب هستند. اگر برخی از زمینه‌ها و الزامات نیز حدوث آنها را باعث شوند، با این حال، آن خطوط کلی و مبهم باقی می‌مانند، زیرا در این شرایط فقط کلی‌ترین خطوط

پدیده ها هستند که می‌توانند ثابت شوند. (۳۶۹) مانند سیاست‌های کلی ناظر بر جامعه که همواره سایه خود را بر موارد جزئی می‌اندازند بگونه‌ای که تمامیت سیستم حفظ می‌شود اما به تمامیت خواهی منجر نمی‌شود. گویی در مواردی در عملکرد سیستم همزمانی‌هایی[31] بروز می‌کند که ضرورتا علت خاصی ندارند، یعنی اینکه بدون دلیل خاصی برای آنها وجود داشته باشد، اتفاق می‌افتند، که به نوبه خود سیستم را به بازخوانی رفتار خود وا می‌دارد. حال اگر این همزمانی‌ها خیلی اخیر باشند، یا به اندازه کافی تکرار شده باشند، به دلیل همان ماهیت هماهنگ و اندام‌وار سیستم در محیط شفاف خود، وضعیت را بدون بروز ناهنجاری‌ها حفظ خواهد کرد. گویی نوعی تمامیت نظام را در تعادل قرار می‌دهد که تمامیت خواه نیست.[32]
دورکهایم ادامه می‌دهد که به طور کلی، این حالتی است تحقق می‌یابد و ادامه حیات بی وقفه و عاری از بحران سیستم را فراهم می‌آورد. درواقع، تنها در صورتی می‌توان یک تابع را بین دو یا چند بخش از یک ارگانیسم تقسیم کرد، حتی همزمانی‌هایی که ممکن است چالشی برای سیستم باشند، که این بخش‌ها کم و بیش به هم پیوسته بوده و روابطی موزون و هماهنگ با یکدیگر داشته باشند. از اینروی، هنگامی که تقسیم کار بعنوان لازمه ادامه حیات سیستم ضرورت وجودی خود را ایجاب می‌کند، به این دلیل که آنها به یکدیگر نیازی سیستمی موزونی دارند، طبیعتاً تمایل پیدا می کنند تا فاصله‌های کارکردی که ممکن است خطری برای سیستم باشند، را کاهش دهند. به همین دلیل است که وقتی فرد در مقیاس حیوانی رشد می‌کند، اندام‌هایی را می‌بیند که با هم هماهنگی موزون و غیرقابل گسستی دارند. این اندام‌ها در تعادل هستند. همانطور که اسپنسر می‌گوید، این اندام‌ها در حد فاصل یکدیگر معرفی می‌شوند. تنها مجموعه‌ای از شرایط استثنایی ممکن است موزون بودن رشد متناسب اندام‌های یک ارگان زنده را در حالت‌های ناسازگار قرار دهد. (۳۶۹)

این حالت توازن میان اجزای یک کل اندام‌وار به بحث اصلی ما ارتباط نزدیکی داشته و ادراک آن نیز حائز اهمیت بسیار است. مادامیکه که این نوع قطعات مجزا اما به هم مربوط با یکدیگر تناسب دارند، همه بخش‌های جامعه، شامل بخش‌های مختلف بازارهای اقتصادی نیز با هماهنگی در کنار یکدیگر رشد کرده و به حیات سیستم ادامه می‌دهند. در نتیجه، هرچند آنها ممکن است حیطه محدودی را در عملکرد خود داشته باشند، اما در تناسب کامل و هماهنگ با کل سیستم رفتار می‌کنند. همانگونه که پیشتر توضیح داده شد، ممکن است که همزمان‌هایی بدون دلیل هم اتفاق افتد، اما کلیت سیستم از بحران‌ها و آسیب دیدن مصون می‌ماند، ضمن اینکه سیستم به تمامیت خواهی کشیده نمی‌شود، زیرا ارگانی زنده، حساس،

[31] Synchronicity
[32] Totality without totalitarianism.

و موزون می‌باشد. بنابراین، سیستم تعاملاتی را تجربه می‌کند که روح آن در موزونی و تناسب حیات می‌یابد. بعنوان مثال از نقطه نظر اقتصادی، تولیدکنندگان با قرار گرفتن در نزدیکی مصرف کنندگان، به راحتی می توانند میزان نیازهای مورد نیاز آنان را تامین کنند. تعادل بدون وقفه‌های بحران زا برقرار می‌شود و فرآیند تولید نیز عملکرد خود را تنظیم می‌کند تا سیستم بتواند منظم به حیات خود ادامه دهد. درنتیجه، همانطور که نوع سازمان یافتگی انداموار جامعه گسترش می‌یابد، ادغام بخش‌های مختلف بازارها نیز آنگونه موزون توسعه می‌یابند که گویی تقریباً همه جامعه را در بر می‌گیرد بی آنکه بخشی از جامعه انداموار از این سیستم کنار گذاشته شود. این فرآیند حتی از محدوده‌های ملی خود گسترش می یابد و تمایل به جهانی شدن پیدا می‌کند، زیرا مرزهایی که مردم را از هم جدا می‌کنند، همزمان با مرزهایی که بخش‌های هر یک از آنها را از هم جدا می‌کنند، در هم می‌ریزند. نتیجه این است که هر صنعت برای مصرف کنندگان در سراسر سطح کشور یا حتی کل جهان تولید می‌کند. در این شرایط، تماس میان تولیدکننده و مصرف کننده دیگر کافی نیست. تولیدکننده دیگر نمی‌تواند محدودیت‌ها را تصور کند زیرا مفهوم بازار و کارکرد آن به اصطلاح بی حد و مرز شده است. مشکل این است که در این شرایط توسعه یافتگی نظم و ساز و کار بازار، تولید از کنترل نظام‌وار خارج شده و فضا را به بی‌نظمی می‌کشاند. بازار فقط می‌تواند به شانس اعتماد کند و در جریان این دست و پا زدن‌ها است که ناگزیر از شرایط استفاده لازم را به نفع خود می‌برد، به همان اندازه که در جهتی دیگر، بحران‌هایی که به طور دوره‌ای عملکردهای اقتصادی را مختل می‌کنند، را نیز باعث می‌شود. (۳۷۰)



این نگرش نسبت به چرایی شکل گیری عدم تعادل، و درنتیجه آن ناهنجاری که به نوبه خود موجبات بحران در شرایط اجتماعی و سیاسی را باعث می‌شود، نیاز به توضیح بیشتری دارد. در حالت بسامان جامعه، فهم شرایط اجتماعی به مراتب پیچیده‌تر از نگرش مکانیکی به جامعه بدوی توسعه نیافته و روابط آن می باشد. در حالت بسامان، مردم کارکردها و وظایف

خود را با توجه به نظام‌های ارزشی که بر رفتارها و کارکردها نظارت دارند، انجام داده و جامعه را در حالت تعادل قرار می‌دهند. دراین شرایط متعارف، پیچیدگی‌های اجتماعی، موانع و مشکلات، انتظارات و نگرانی‌ها، و علائق عمومی با نظام‌های ارزشی حاکم بر جامعه و روابط آن در حالت طبیعی و عادی قرار گرفته، و به تناسب با نیازهای حاصل از پیچیدگی‌های روزافزون، با تغییرات تکاملی به درجات بالاتری از انسجام بسامان و هماهنگ هدایت می‌شود. دورکهایم معتقد بود که انسجام اندام‌وار اجتماعی از طریق اجماع میان بازیگرانی که در نقش‌های اجتماعی با یکدیگر تعامل دارند، حاصل می‌شود. «به این معنا که هر چه باورها و عملکردها بیشتر توسعه یابند، جایگاه کمتری برای واگرایی‌های فردی باقی می گذارد». آنها قالب‌های یکنواختی هستند که همه ما، به یک شیوه، آرمان‌ها و اعمال خود را در آنها می‌جوییم تا به موجب آن توافق و اجماع تا حد امکان کامل صورت پذیرد. «برعکس، هرچه قواعد رفتار و اندیشه نامعین‌تر و کلی گویی باشند، گرایش‌های گریز از مرکز به بهای انسجام اجتماعی و هماهنگی جنبش‌های آن تکثیر می‌شوند». (۱۵۲)

حال بازهم به موضوع انسجام اندام‌وار اجتماعی نگاهی بیندازیم. در جوامع بسامان آگاهی‌ها در باره آن ارزش‌های اجتماعی که اینگونه تعاملات را در حالت عادی قرار می‌دهند توسعه یافته و باز تولید می‌شوند. در نظر داشته باشیم که همه این تعاملات با توجه به صلاحیت‌ها و شایستگی‌های اجرای جامعه می‌توانند معنای واقعی همبستگی را افاده نمایند، و ارزش‌های حقیقی جامعه نیز بر این شایستگی‌ها نظارت دارند. به عبارت بهتر می‌توان گفت که رابطه‌ای متقابلاً پیش برنده میان صلاحیت‌ها در کاردکردهای متناسب اجتماعی و اجزای آن با ارزش‌هایی که این کارکردها را در مسیر طبیعی قرار می‌دهند، وجود دارد. رابطه هماهنگ میان صلاحیت‌ها و کارکردها از یک سو، و ارزش‌های متناسب با آنها پایه انسجامی پایدار را بوجود می‌آورد. اینها بگونه‌ای جدا نشدنی با یکدیگر عجین می‌شوند. این همبستگی است که افراد را به جامعه پیوند می‌بخشد.

> ما در واقع می‌دانیم که هر جا همبستگی اندام‌وار یافت می‌شود، با مقررات توسعه یافته مناسبی مواجه می‌شویم که روابط متقابل کارکردها را تعیین می‌کنند. برای وجود همبستگی اندام‌وار، کافی نیست که سیستمی از اندام‌ها برای یکدیگر ضروری باشد، که به طور کلی احساس همبستگی می‌کنند، بلکه لازم است شیوه‌ای که از طریق آن باید گرد هم آیند، اگر نه در هر نوع، تماس آن اندام‌ها، حداقل در شرایطی که اغلب اتفاق می‌افتد، از پیش تعیین شده باشد. در غیر این صورت، هر لحظه باید درگیری‌های جدیدی به تعادل می‌رسد، زیرا شرایط تعادل

> را می‌توان تنها از طریق گروه بندی‌ها به دست آورد که در جریان آن، یک بخش با دیگری به‌عنوان یک نیروی رقیب و هم به‌عنوان نیرویی کمکی رفتار می‌کند. این درگیری‌ها پیوسته از نو ظهور می‌کنند، و در نتیجه، همبستگی بیشتر از میزان بالقوه آن خواهد بود، اگر به ناچار در هر مورد خاص به طور کامل مجددا بر سر تعهدات متقابل رقابت‌ها دنبال شود. گفته می‌شود که قراردادهایی وجود دارد. اما اولاً همه روابط اجتماعی قادر به این شکل قانونی نیستند. علاوه بر این، می‌دانیم که یک قرارداد خودکفا نیست، بلکه مقرراتی را فرض می‌کند که به اندازه خود زندگی قراردادی گسترده و پیچیده است. علاوه بر این، پیوندهایی که این منشأ دارند همیشه مدت کوتاهی دارند. قرارداد فقط یک آتش بس و بسیار متزلزل است. فقط برای مدتی خصومت ها را تعلیق می‌کند. (۳۶۵)

درواقع در اینجا دورکهایم توجهات را به این نکته معطوف می‌دارد که سیستم ممکن است از حالت موزون اندام‌وار خارج شود ، و در این شرایط است که بحران ناهنجاری‌ها بروز می‌کند. یک چنین نگرشی توضیح می‌دهد که جامعه سالم به دلیل همبستگی پایداری که از طریق بسامان بودن پیدا می‌کند، و نظم حاکم بر آن نیز از طریق ساختارهایی که با هم به گونه ای موزون تعامل می‌کنند، تعریف می‌شود. «همه کارکردهای جامعه اجتماعی هستند، همانطور که همه کارکردهای یک اندام بسامان و اندام‌وار می باشند». (۸۱) آنچه که انسجام بسامانی را در جامعه باعث می‌شود، همان تعامل موزون مردم بایکدیگر، و نقش‌های حقیقی و متناسب با شایستگی‌های آنان، است. هرگاه تناسب میان صلاحیت‌ها و کارکردها در شرایط عدم تقارن قرار گیرند، تعاملات متعارف اجتماعی رو به زوال گذاشته، و شیرازه‌های اجتماعی از همه گسیخته می‌شوند. بنابراین بسامان بودن روابط اجتماعی شرط انسجام اجتماعی متعارف و طبیعی است. اما باید در نظر داشته باشیم که این ساختارها فقط توضیح دهنده رفتار افراد و اقدامات و افکار آنان نیست. این هنجارها و واقعیت‌های اجتماعی هستند که احساسات مشترک و جریان‌های اجتماعی را تنظیم کرده و آنها را در مسیر متعارف قرار می‌دهد. این هنجارها که از کنش‌های اجزای جامعه به وجود می‌آیند، خود را به صورت نهادها و نظام‌های ارزشی نشان می‌دهند که بر افراد تأثیر می‌گذارند.

ظهور ناهنجاری‌های اجتماعی

حال اگر در اثر بروز دگرگونی‌های ناگهانی و غیرمتناسب نظم بسامان جامعه با وفقه‌هایی روبرو شود، ارزش‌های اجتماعی مرتبط با آنها نیز گسست پیدا می‌کنند. در حقیقت، دگرگونی‌هایی غیر متناسب با ساختارهای اجتماعی تقسیم کار، صلاحیت‌ها و شایستگی‌ها،

و به هم ریختگی تعاملات اجتماعی، مسیر طبیعی جامعه را با مکث‌هایی مواجه می‌سازد که ممکن است کلیت ساختارهای آن جامعه و ارزش‌های حاکم بر آنرا در مخاطره قرار دهد. در این شرایط است که هنجارهای حقیقی توضیح دهنده حرکت عادی و طبیعی جامعه در مسیر تکاملی خود، نیز دیگر نمی‌توانند نظم امور را به عهده گیرند. این دگرگونی‌های نابسامان ممکن است هنجارهایی را برای پاسخگویی به نیازها تعریف و پیشنهاد کند، اما از آنجاییکه آن هنجارها برخاسته از حرکت طبیعی جامعه نیستند، هرگز نمی‌توانند جامعه را در تعادل و پویایی تکاملی طبیعی خود هدایت کنند. این جابجایی در هنجارهای اجتماعی حالتی بی‌قانونی، بی‌قراری و اضطراب، و گسیختگی‌هایی را در فرآیند طبیعی جامعه بوجود می‌آورند. این شرایطی است که ماهیت اندام‌وار حرکت طبیعی جامعه را با حفره‌هایی همراه می‌سازد که پیوسته کلیت حیات آن جامعه را متاثر ساخته و در بحران قرار می‌دهد. منظور این است که اگر نظم بسامان جامعه در حالتی قرار گیرد که در آن اجزا و اندام مربوطه در جایگاه‌های طبیعی خود قرار نداشته باشند، تعاملات از حالت طبیعی خارج شده، و هنجارهای غیرواقعی به جامعه تحمیل می‌شود. این شرایط ناهنجاری است؛ یعنی هرچند که گویی جامعه در نظم به سر می‌برد، اما آن نظم فاقد ریشه‌های طبیعی است که نظم را بسامان و اندام‌وار می‌سازد. یک چنین شرایطی همبستگی اندام‌وار اجتماعی را با همبستگی بی ریشه و غیرطبیعی جایگزین می‌سازد که قادر به ادامه حیات طبیعی و رو به تکاملی نخواهند بود. به عبارت روشنتر، هرچند که گویی جامعه در نظم قرار دارد، اولا یک چنین نظمی فراگیر و جهانشمول نیست، ثانیا در درون خود نوعی بی‌نظمی و بی‌قانونی را شرح و توسعه می‌بخشد. در این شرایط هنجارهای عادی جامعه اندام‌وار به سوی نوعی ناهنجاری کشیده می شوند. گویی اینکه هر چند هنجارهایی بر کارکردها، تقسیم وظایف، و تعاملات ناظر است، اما هیچ ارتباط روشن و شفافی با روح جامعه و نیازهای آن ندارند. این ناهنجاری ناشی از عدم تعامل کافی یا طولانی مدت اندام‌های همبسته است. هنجارهای به اصطلاح دینی تحمیلی بر جامعه ایران امروز گویاترین شکل ناهمخوانی با نیازها و روح اجتماعی را نشان می‌دهد. به همین دلیل، هرچند گویی نظمی با رعب و وحشت، و یا با تطمیع و فریب برقرار شده است (استعاره چماق و هویج)، تعاملات اندام‌وار در آن حضور ندارند، هنجارهای مورد نظر حکومت سطحی و فاقد ریشه در نیازهای مردم، و در حقیقت در ماهیت خود نوعی ناهنجاری هستند. حالت امور عادی نیست زیرا هیچ اندامی از جامعه در جایگاه طبیعی خود قرار ندارد.

دورکهایم این حالت جابجایی در ماهیت ارزش‌های اجتماعی را اینگونه توضیح می‌دهد. یک قاعده نه تنها یک وسیله عادتی برای عمل است، بلکه بیش از هر چیز یک وسیله ضروری برای انجام عمل است زیرا از اختیار فردی خارج شده و در متن شرایط اجتماعی مورد عمل

رفتارها را توضیح داده و ضوابط آنرا تعریف می‌کند. هرگاه جامعه از نظر توازن اخلاقی و مادی ضروری برای قانونگذاری در شرایط بسامان قرار داشته باشد، نظام ارزشی و هنجاری آن مورد قبول مردم بوده و ماهیتی اجتماعی و فراتر از شخصیت‌های خاص عمل می‌کند. یک چنین نظام ارزشی توسط زندگی جمعی مردم شکل می‌گیرد، معنی پیدا می‌کند، و در عمل بدون تطمیع و یا ارعاب, مورد قبول آنان قرار می‌گیرد. این شرایط به این معنی است که به تنهایی دارای ظرفیت و توان لازم برای حفظ انسجام اجتماعی پایدار و فراتر از روابط زودگذری است که هر روز آن را تجسم می‌بخشد. علاوه براین، نقش آن صرفاً به شکل دادن به اصول ضروری کلی نتایج قراردادهای خاص اجتماعی محدود نمی‌شود، بلکه به طور فعال و مثبت در شکل‌گیری هر قانون مداخله حضور دارد. حال، اگر این تعادل به هر دلیلی دچار تزلزل شود، جامعه به بحران ناهنجاری مبتلا می‌گردد؛ همانند بلا و بیماری که بیش از هر چیز جامعه از آن رنج می‌برد و در نتیجه انسجام و نظم در آن با موانع جدی روبرو می‌شود. بنابراین، قواعد و مقررات اخلاقی یا حقوقی اساساً بیانگر نیازهای اجتماعی هستند که جامعه را در حالت تعادل قرار می‌دهند. اما این قواعد باید برآمده از اراده آزاد مردم و در فضایی دمکراتیک باشند. برای پایان یافتن بحران ناهنجاری، باید گروهای اجتماعی منسجمی وجود داشته، یا تشکیل شود تا بتواند نظام قوانین مورد نیاز را تشکیل دهد. این نقشی است که جامعه سیاسی و یا دولت نمی‌تواند بعهده گیرد. حال، اگر این توازن گروهی در جامعه‌ای وجود نداشته باشد، به این دلیل است که روابط میان اجزای جامعه بسامان نیست. یعنی اینکه اجزای جامعه «در حالت ناهنجاری قرار دارند». در نتیجه، با گروه بودن، و روح قانونمندی، که ویژگی‌های جامعه مدرن و بسامان را تعیین می‌کنند، شرایطی هستند که مانع از بروز بحران ناهنجاری می‌شوند.

ناهنجاری به شرایطی اطلاق می‌شود که در آن هنجارهای طبیعی و متعارف با نیازهای جامعه وجود ندارند، و درحقیقت نوعی حالت غیرمتعارف و غیر عادی جامعه را با چالش‌هایی روبرو می‌سازد. و آن هنگامی است که اجزای جامعه، یعنی اندام‌ها از شرایط بسامان و منظم خارج می‌شوند، و در نتیجه آن کل ارزش‌های اخلاقی جامعه نیز رو به اضمحلال می‌گذارد. (۳۶۸) در این شرایط، کنترل اجتماعی بسامان جای خود را به کنترل‌های تحمیلی و غیرمتناسب می‌دهد، همبستگی بسامان اجتماعی متزلزل و پیوندهای کاذب جای آنها را می‌گیرد، ارزش‌های اخلاقی رفتاری همه فرومی ریزند، و جامعه در حالت بیقراری قرار می‌گیرد. به عبارت دقیقتر، این بیقراری هنگامی بوجود می‌آید که مشکلات ساختاری و هنجاری با یکدیگر همراه شده و مجموعه قوانینی که کارکردهای اجتماعی در طول زمان را به وجود می آورند، از مدار طبیعی خود خارج می‌شوند. در واقع، هرگاه این دو عناصر ساختاری و

هنجاری با هم پیوسته باشند، در هر شرایطی که ممکن است سیستم با بحرانی مواجه بشود، به دلیل نیازی که به یکدیگر دارند، هشدار می‌دهند، و درنتیجه، احساس حیات اندام‌وار و مستمری از وابستگی متقابل را برای حیات اجتماعی نشان می‌دهند. موضوعات ساختاری نحوه صحیح و طبیعی تعاملات اجتماعی و کارکردها را توضیح می‌دهد، و موضوعات هنجاری قواعد و مقررات ناظر بر آن تعاملات را تنظیم می‌کند.

> از آنجایی که یک مجموعه قانونی روابط خود به خودی برقرار شده بین کارکردهای اجتماعی در طول زمان را توضیح می‌دهد، می‌توان، بطور بدیهی، گفت که وضعیت ناهنجاری در هر جایی که اندام‌های جامعه به شکلی همبسته و به اندازه کافی با هم در تماس باشند، یا به اندازه کافی در طولانی مدت تجربه شده باشند، غیرممکن است. درواقع، از آنجایی که به هم پیوسته هستند، در هر شرایطی به سرعت نسبت به نیازی که به یکدیگر دارند هشدار داده می‌شود، و در نتیجه، آنها احساسی زنده و مداوم از وابستگی متقابل خود دارند. به همان دلیل که مبادلات بین آنها به آسانی صورت می‌گیرد، مکرراً انجام می شوند. آنها منظم هستند، براین اساس خود را تنظیم می کنند و به مرور زمان کار تحکیم حاصل می‌شود. در نهایت، از آنجا که کوچکترین واکنش را می‌توان از یک قسمت به قسمت دیگر احساس کرد، قوانینی که به این ترتیب تنظیم می‌شوند، این اثر را دارند. منظور اینکه شرایط تعادل را به تفصیل پیش بینی و اصلاح می کنند. برعکس، اگر برخی از محیط‌های غیرشفاف باشند، تنها محرک‌هایی با شدت معین می‌توانند از یک محیط منتقل شوند. (۳۶۸)

باید در نظر داشت که این نگرش با برقراری رابطه متقابلاً پیش برنده میان دو قطب ساختاری و هنجاری، برای درک شرایطی که جوامع را در همبستگی اندام‌وار نگه می‌دارد و یا آنرا به سوی بی‌نظمی و ناهنجاری سوق می‌دهد، برای مطالعه علل قیام های مردمی حائز اهمیت بسیار است. علت تاکید بر این اهمیت نیز این است که ابزار فکری سودمندی برای مطالعه پایه‌های ساختاری فرهنگ هنجاری جوامع و شرایطی که آن هنجارها را متزلزل می‌سازد، را در اختیار پژوهشگران قرار می‌دهد. بنابراین، در هنگام ظهور بحران‌های هنجاری حاصل از تغییرات بنیادین در جوامع، مانند انقلاب‌ها و فروپاشی ارزش‌های اجتماعی، نه تنها ساختارهای اجتماعی و هنجاری فرو می‌ریزند بلکه ناتوانی برای استقرار ساختارهای متناسب نوین و هنجارهای مورد نیاز، بحران بی‌قراری را بیشتر دامن می‌زند. در شرایط بی‌قراری و اضطراب‌های حاصل از آن، از آنجاییکه نظم اجتماعی به سوی ناهنجاری کشیده شده است،

تعادل میان اندام‌های جامعه نیز از حالت عادی و متعارف خارج شده و راه را برای مدیریت صحیح و سازنده مسدود می‌سازد. هرچه تعادل میان ساختارها و هنجارها بیشتر متزلزل شود، دامنه‌های بحران توسعه بیشتری پیدا می‌کند. این بحران‌ها مردم را به خشم درآورده و به سوی قیام بر علیه وضع موجود فرا می‌خواند.

ناهنجاری و خشم

هدف اصلی این فصل در چارچوب نظریه بحران ناهنجاری‌ها بهتر آشکار می گردد. انقلاب سال ۱۳۵۷ با هر عنوانی که از آن نام برده شود، خواه برای عده‌ای مدینه فاضله اسلامی باشد، برای گروهی دیگر فتنه ۱۳۵۷، و یا برای کسانی انقلاب دزدیده شده تصور شود، موجبات توقف نظم بسامان جامعه‌ای را باعث شد که در مسیری طبیعی در حال توسعه در حرکت بود. در جامعه پیش از انقلاب، بطور نسبی هر چیزی در جایگاه خود قرار داشت، وظایف و کارکردها در درجه بطور نسبی قابل قبولی براساس شایستگی‌ها نمود پیدا می‌کرد، انسجامی اجتماعی در جامعه ریشه دوانده بود و زندگی عادی در جریان بود، هرچند که نارسایی‌هایی هم وجود داشت. توجه دولت‌های آنزمان ایران به نیروهای شایسته و زحمتکش، صرفنظر از جایگاه موروثی خانوادگی که داشتند، موجب می‌شد تا کارکردهای اجتماعی روح ناظر بر نظم اندام‌وار جامعه را حفظ کنند. فرآیند مدرن شدن، هرچند که بر روی ابعاد اقتصادی تمرکز داشت تا توسعه یافتگی سیاسی و اجتماعی، اما تار و پود بطئی و ساده پیشین اجتماعی را به سوی نوعی نظم بسامان اندام‌وار سوق می‌داد. این روایت از شرایط ایران قبل از انقلاب سال ۱۳۵۷ را در نظریه ناهنجاری‌های اجتماعی می‌توان جستجو کرد. برای اینکه بدانیم در آن شرایط معین چه کاری انجام می‌گرفت تا نظم اندام‌وار جامعه را محافظت کند، شاید ضرورتا نیازی نباشد تا از اعتقادات پادشاهی مرسوم در آنزمان موارد خاصی را که متضمن همبستگی اندام‌وار جامعه بوده است را استنتاج کنیم، اما حقایق، قوانین، و رویکردهایی را می‌یابیم که رفتارها را در شرایط عادی توضیح می‌دادند. روال عادی زندگی، تقسیم وظایف و کارکردها بر اساس قوانین متعارف، توسعه دانش نوین، و عدالت اجتماعی نسبی در شرایط آنزمان و نقشی و بازتاب‌هایی که بر حیات اجتماعی و سیاسی جامعه داشتند، روح اندام‌وار و همبستگی عمومی را در حفظ می‌کردند. آنها در واقع مانند قالب‌هایی بودند که فعالیت‌ها و کارکردها در آنها اجرا می‌شد که در هم نظام اجتماعی متعارف که آیین‌های سیاسی جزمی مبرا باشند، قابل اطلاق و اجرا است. آن کارکردها بازتاب‌هایی بودند که نه تنها در درون روح همبستگی، بلکه در قوانین و آداب و رسوم اجتماعی و فرهنگی هم تبلور یافته بودند. درحقیقت، اینها پدیده‌های اجتماعی هستند و نه چیزهایی بیولوژیکی و یا نژادی. آنها فعالیت اجتماعی و رفتارها را از درون تعیین کنند، بلکه بواسطه ابزارهای مناسبی که در جامعه حضور

دارد، برانگیخته می‌شوند. این طرز تحلیل شرایط اجتماعی رفتارها و کارکردهای اجتماعی بسامان را دورکهایم به روشنی توضیح می‌دهد:

> بدیهی است که برای استخراج و تدوین قانون، بررسی درونی آنها کافی نیست، بلکه در هر کجا که وجود دارند، خواه در درون ما باشند یا خارج از ما، برای رسیدن به آنها باید از حقایقی شروع کنیم که قانون در آنها مجسم شده و آنها را آشکار می‌سازد. (۴۱۹)

حال اگر قانون را با تمام پیچیدگی آن مورد مطالعه قرار دهیم، ضرورت این فرآیند بهتر درک خواهد شد؛ فرآیندی که همه اجزای جامعه تکه تکه را با یکدیگر در پیوند و انسجامی متقابلاً پیش برنده و اندام‌وار قرار می‌دهد. فرض کنیم که در جامعه پیش از انقلاب ۱۳۵۷ حداقل قوانینی و قواعد رفتاری در نظام آموزشی رایگان، بهداشت عمومی، شرایط کاری، و در حوزه‌های هنر و موسیقی بوجود داشت که با نیازهای اجتماعی مردم در پیوندی بطور نسبی قرار داشتند. بنابراین، ارزش‌ها مورد قبول عمومی نیز روابط و رفتارهای اجتماعی را در شرایطی بهنجار قرار داده بود که در نتیجه آن جامعه با حفظ انسجام در مسیر طبیعی خود در حال توسعه و تحول قرار داشت. قوانینی که بر جامعه و پویایی آن ناظر بودند و یا در شرایط متعارف بر جوامع بسامان جریان دارند، در برگیرنده رشته‌های ارتباطی ریشه‌داری هستند که بر اساس شرایط و تحولات اجتماعی، و همچنین انتظارات و نیازها تغییر می‌کنند. در حقیقت، قانون و اجرای آن فقط یک تکلیف و یا وظیفه برای مردم، آنگونه که شرع مقرر می‌دارد و آنها را به متابعت محض از آن فرا می‌خواند نیست. بلکه کارکردها و وظایف پیچیده‌ای وجود دارند که وضع قواعد و ارزش‌های متناسب با خود را ایجاب می‌کنند. افزون براین، این قوانین رفتاری هنجارهای مورد قبول و نیاز جامعه را نیز باید در خود ملحوظ نموده باشد. در اینجا، دورکهایم مثالی را مطرح می سازد که می‌تواند به بحث مورد نظر کمک شایانی داشته باشد. زمانی که گفته می‌شود فرزندان باید از والدین خود اطاعت کنند که آنها نیز به نوبه خود باید از فرزندان خود محافظت کنند، و یا اینکه زن و شوهر باید به یکدیگر وفادار باشند و همکاری کنند ،هنوز نمی‌تواند معنای واقعی هنجارهای متناسب با نیاز جامعه را افاده کند. روابط واقعی که اعضای مختلف خانواده را به هم پیوند می‌بخشد توسعه یافته تر از ابعاد این مثال‌های ساده است. روابط بین والدین و فرزندان به طور انتزاعی مبتنی بر حمایت از یک سو و احترام از سوی دیگر نیست، بلکه آنچه وجود دارد این است که انبوهی از حقوق و قواعد و وظایفی مورد نظر است که همبستگی را میان آنها تفکیک ناپذیر می‌سازد. اینگونه قواعد که شامل قوانین و عرف اجتماعی هستند شامل، بعنوان مثال حقوق و وظایف والدین برای حفاظت از

جان فرزندان صغیر خود؛ حقوق و تکالیف سرپرستی آنها، موارد مربوط به وراثت، موضوعات فرزند خواندگی و غیرو اشکال متفاوتی دارند. (۴۱۹) اما آنچه مهم است این است که اینگونه قواعد و معیارهای مربوط به حق و تکلیف در تعاملی اندام‌وار همبستگی موزون در درون خانواده، و بواسطه آن در درون جامعه را برقرار ساخته و تا زمانیکه براساس این نظم طبیعی رفتار می‌کنند، جامعه در مسیر طبیعی خود ادامه می‌دهد بدون اینکه ناهنجاری و یا بحرانی بوجود آید.

حال در نظر بگیرید که به یکباره این نظام طبیعی جامعه از مسیر عادی و مالوف خود خارج شود، و در اثر تحولات بنیان شکن مانند انقلابات همه قواعد و قوانین فروریزند، در حالیکه هنوز قواعد تحمیلی به جامعه نتواند کارکردها و حقوق و تکالیف را بجای طبیعی بازگرداند، چه اتفاقی می‌افتد. و بازهم، بعنوان مثال، در نظر بگیرید که عرف مورد پذیرش اجتماعی یک شبه توسط امر و نهی‌های متحجّر و غیرقابل قابل انطباق با نیازهای متعارف مردم، و با تطمیع و وعده سعادت اخروی و یا ارعاب و تهدید جایگزین آنها شود، چه حالتی از در رفتارها پدیدار می‌گردد. هنگامی که سلوک و رعایت رفتارهای خاصی به مردم تحمیل می‌شود، نیازهای طبیعی آنان بکلی مورد غفلت قرار می‌گیرد، آزادی اراده برای اموری ساده مانند حق پوشش و شادی کردن زیرپا گذاشته می‌شود، و قواعد واپسگرای مبتنی بر فرامین مذهبی بعنوان تنها معیار قضاوت بر همه ابعاد جامعه سایه سنگینی می‌افکند، آیا مردم آنها را اموری بدیهی و مطابق با نیازهای خود احساس کرده و آنها را رعایت می‌کنند؟ «برای اینکه بدانم در یک موقعیت معین چه کاری باید انجام شود، نیازی نیست که از ایده کلی پدری، وظایف خاصی را که متضمن آن است استنتاج کنم، اما در میان حقایق، تعدادی از قوانین را می‌یابم که رفتار من را در شرایط عادی زندگی ردیابی می‌کند». (۴۲۰) شرایط زندگی عادی توسط همان ویژگی اندام‌وار جامعه بسامان می‌تواند قابل درک و مشاهده می‌باشند زیرا شبیه به افق‌هایی معنایی هستند که در آنها فعالیت‌ها و کارکردها در مجاری صحیح خود اجرا می‌شوند. این شرایط در نه در درون باورهایی که به مردم تحمیل می‌شوند، بلکه در قوانین و آداب و رسوم تبلور می‌یابند که از اراده آزاد مردم و تعاملات طبیعی آنها سرچشمه گرفته‌اند. «اینها پدیده‌های اجتماعی هستند و نه پدیده‌های زیستی، آنها فعالیت را از درون تعیین نمی‌کنند، بلکه آن را از بیرون به وسیله ابزارهای مناسب خود بر می‌انگیزند». (همان)

جابجایی فریبکارانه و همراه با شیوه‌های قهرآمیز قوانین و قواعد رفتار اجتماعی، به بعد از وقوع انقلاب سال ۱۳۵۷ در انیران صورت گرفت، آنچنان فرصتی را بوجود نیاورد تا در خصوص آثار زیانباری که دارند، اندیشه شود. فضای احساسی و هیجانی آن زمان، به همراه

ریشه‌های مذهبی عمیق در جامعه آنزمان، خطای روشنفکران، نفوذ گروه‌های چپگرایی که اساسا فهم روشنی از مفاهیم چپگرایی نداشتند، و همدستی برخی از کشورهای خارجی در بروز انقلاب، ارزش‌های متناسب با یک جامعه طبیعی و متعارف را به یکباره ویران ساخت. این درحالی بود که شبه ارزش‌های فریبنده‌ای با عناوین مذهبی در همان فضای احساسی به باورهای مردم و کالبد جامعه تزریق شد. ظهور گروه‌های سیاسی رنگارنگی که به سبب ماهیت وجودی خود نمی‌توانستند نیازهای واقعی مردم را به آنها یادآوری نمایند، و سپس جنگ میان ایران و عراق، فضای ایران را به شرایطی سوق داد که طی آن روحانیت شیعه توانست پایه‌های سلطه انحصاری خود را بر همه ابعاد و اجرای جامعه بگستراند. شبه ارزش‌های ناکارآمدی به نام هنجارهای انقلابی به جامعه تحمیل شد؛ ارزش‌هایی که در آن شرایط زمانی نمی‌توانستند تعادلی در میان بخش‌های جامعه برقرار سازند. درنتیجه، نظم طبیعی متعارف از هم گسیخته شد، بحران ناکارآمدی از همان اول شکل گرفت، و بحران در تار و پود نظام اسلامی پدیدار شد. در اینجا بازهم نظریه ناهنجاری‌ها توضیح روشنی برای چرایی بحران در اختیار پژوهشگر قرار می‌دهد. این شرایط باعث شد که این حقیقت دیر یا زود آشکار شود که نظام ذاتاً توانایی حکمرانی صحیح بر جامعه را ندارد، حتی با فرض ممکن که از هر نوع پلیدی و فساد مبرا است. بنابراین، بحران ناهنجاری به این دلیل نیست که قواعد رفتاری ماهیت اخلاقی دارند یا ندارند، بلکه به این دلیل که آن قواعد نمی‌توانند جامعه را در همبستگی بسامانی نگهدارند. «بنابراین، ممکن است که توسعه باورهای اخلاقی را دنبال کنیم تا بتوانیم در این واقعیت‌ها آن ایده‌هایی را که در آنها تجسم یافته و به تدریج تحقق می‌یابد، را بیابیم. اما برای آن، دیدن جهت کلی که جریان در آن حرکت می‌کند، کافی است». (۴۲۳)

با جابجایی ناگهانی قوانین رفتاری و سقوط (دستکاری شده) ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی، همراه با نوعی عدم بلوغ خود-تحمیلی حاصل از باورهای مذهبی، شرایطی بر جامعه مستولی شد که به درستی معنای شرایط بحران «ناهنجاری» به ذهن متبادر می‌سازد. ارزش‌های پیشین فرو ریختند، درحالیکه ارزش‌های جایگزین هرگز نمی‌توانستند بنابر ماهیت واپسگرا و غیررهایی بخش خود در جامعه استقرار یابند. در نتیجه نوعی خلا سردرگمی هنجاری بوجود آمد که در گرماگرم فضای انقلابی و شعارهای آن قابل درک و مفهوم نبود. اما به تدریج که تب و تاب هیجانات انقلابی فرو نشست، این حقیقت آشکار گشت که رژیم مذهبی سیاسی نه تنها همه پایه‌های زندگی اجتماعی را فرسوده ساخته و بحران ناهنجاری را باعث شده است، منابع طبیعی و انسانی کشور نیز به غارت برده است. بطور طبیعی یک چنین شرایطی واکنش مردم و اعتراضات آنها، و به تدریج خشم آنان نسبت به طرز تفکر حاکم، یعنی اسلام

سیاسی را برانگیخت. بی‌تردید قوانین و قواعد مذهبی تحمیلی بر ایران امروز ماهیتاً نمی‌تواند یک نظم بسامان مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی و هنجاری انسانی که نیاز یک جامعه اندام‌وار می‌باشد را افاده کند. جامعه‌ی بیمار، غیر سالم، فاسد، و ویران شده نتیجه طبیعی همان شبه هنجارهای دینی تحمیلی بود که به دلیل ماهیت غیر انسانی خود نه تنها نمی‌تواند تمیز خوب و بد را به مردم بیاموزد، بلکه با توسعه و گسترش فریبکاری، دروغگویی، نفاق، خرافه گرایی، و فساد گسترده، بحران ناهنجاری را باعث شده است. هرچند بظاهر نظم و قوانینی بر امور و رفتارها ناظر است، اما جامعه در ماهیت خود از بی‌نظمی، بی کفایتی، و هرج و مرج، فاسد عمیق در عذاب است.

چرا مردم تا این اندازه عصبانی هستند؟ امروزه مردم فراتر از تحلیل‌های خبری سطحی و زودگذر رسانه‌های اجتماعی، به درک علمی علل نابسامان شدن جامعه و راه‌های خروج از آن نیاز دارند. این وظیفه را می‌بایست با دقت مورد توجه قرار داد. بحران حاصل از تحمیل شبه هنجارهای دینی واپسگرا از سوی حکومتی که داعیه وعده الهی را دارد، را می‌توان به عنوان یکی از تعداد فراوانی از پاسخ‌ها به فوران خشم و قیام مردم علیه حکومت مذهبی در نظر گرفت. مردم خشمگین هستند زیرا حکومت دینی در ذات خود بحران آفرین، گمراه کننده، تباهی آفرین، حیله‌گر، و توطئه‌گر می‌باشد. این نظام هرگز نتوانسته، و نمی‌تواند نظمی بسامان و همبستگی اندام‌واری را لازمه حیات سالم جامعه‌ای خردمند می‌باشند را برقرار سازد. نظام در ماهیت خود محکوم به شکست است و مردم نسبت به آنچه در چهل و اندی سال بر سر آنها و سرزمین و هویت آنها آمده است خشمگین هستند. بحرانی دردناک همه جامعه را در بر گرفته است. مردم از این بحران خشمگین بوده و بر علیه بانیان و دست اندکاران آن فریاد می‌زنند؛ فوران خشم مردم بر علیه حکومت دینی.

فصل سوم

ناکامی، خشم، و عصیان

طرح موضوع

مبارزات رهایی بخش مردم علیه حکومت جهل و استبداد دینی با عبور از مراحل اولیه وارد مرحله حساسی شده است که می‌توان آنرا به منزله نهضتی رهایی بخش از رژیم به اصطلاح مذهبی سیاسی حاکم بر شئونات و سرنوشت کشور نام گذاری کرد. مردم با خشمی عمیق نسبت به فریبکاری‌ها و فساد رژیم حاکم با همه توان خویش پایان حکومت دینی را فریاد می‌زنند. این فریاد شاید در همه تاریخ این کشور بی‌سابقه بوده است. به راستی چرا مردم تا این اندازه خشمگین هستند؟ چه عوامل و پیش زمینه‌هایی در شکل گیری فریاد اعتراض و انقلاب مردم علیه حکومت دینی دخیل بوده‌اند؟ در حالیکه در سال اول انقلاب به اصطلاح اسلامی، بخشی بزرگی از مردم به سبب باورهای مذهبی خویش به حکومت روحانیت شیعی اقبال نشان دادند، چه عوامل و موضوعاتی موجبات شکل گیری خطوط گسل میان مردم و حکومت دینی را باعث شده است؟ چرا مردم همچنان در مقابل استبداد مذهبی سینه سپر کرده و از اهدای جان خویش در راه رها شدن از آن استبداد هیچ ترسی ندارند؟ چرا مردم و بویژه جوانان با همه قوای خود به میدان آمده‌اند تا حکومت مذهبی را از صحنه جامعه بیرون کنند؟ به درستی چرا مردم تا این اندازه خشمگین هستند؟

در فصل اول با عنوان «نظریه کینه های کهن»، این فرضیه مورد بحث قرار گرفت که روحانیت شیعه از آغاز شکل گیری سازمان یافته خود، یعنی از زمانی که به نهادی اجتماعی تبدیل شد، همواره نوعی تنفر نسبت به نگرش عقلایی جامعه و مظاهر مدرن زندگی از خود

نشان می داد. این تنفر با رسوخ به باورهای مذهبی مردمی که به روحانیت اعتقاد داشتند، به تحولاتی در جامعه ایران سال ۱۳۵۷ منجر شد که عنوان انقلاب اسلامی به خود گرفت. روحانیت شیعه از این اعتماد مردم نهایت استفاده را در جهت منافع خود برده، و با به تباهی کشاندن همه منابع ملی کشور، حضور استبدادی عقب مانده و جزمی خود را بر همه زمینه‌های جامعه توسعه بخشید. تجربه چهل و چهار سال گذشته نشان داد که حکومت روحانیت بجز تباهی و ویرانی برای کشور، دست اندازی به دیگر کشورهای منطقه، برافروختن آتش اختلافات و دشمنی با دیگر ملل جهان، و استقرار حکومتی تمامیت خواه نتیجه دیگر در بر نداشته است. قیام مردم ایران برعلیه این حکومت استبدادی دینی را می‌بایست در پناه خشم مردم نسبت به طبقه روحانیت حاکم بر کشور توضیح داد.

در فصل دوم، فرضیه «ناهنجاری‌های اجتماعی» به نمایش گذاشته شد. این فرضیه از امیل دورکهایم به عاریت گرفته شد تا توضیح دهد که به دلیل استقرار حکومت مذهبی بر جامعه، نظم عادی پیشین جامعه که آرام آرام در مسیر تکاملی خود روان بود، به یکباره فرو پاشیده و در فضای احساسی و هیجانات توده‌های مردمی ناآگاه مذهبی جامعه را به شرایط بحران «ناهنجاری» کشاند. درحالی که نظام حاکم می کوشید باورهای مذهبی خرافی خود را به نام دین و الهیات به جامعه تلقین (و یا تحمیل) نماید، و علی رغم همه امکاناتی که برای توسعه این باورها بکار گرفت، هرگز نتوانست هنجارهای حقیقی مورد نیاز جامعه را مستقر نماید. فضای سرخوردگی و عدم اطمینان ناشی از عدم وجود هنجارهایی که بتوانند نه تنها مردم را در مسیر هویت واقعی خود رهنمون سازند، بلکه راه‌های توسعه و تعالی انسانی را در بالاترین مراحل رشد و تکامل اجتماعی و انسانی باعث شوند، موجبات خشمی عمیق را در مردم به وجود آورد. درحقیقت، خشم مردم علیه حکومت دینی را می‌بایست در پرتو نیاز آنها به استقرار هنجارهایی توضیح داد که لازمه هویت انسانی آنان است. شعار «آخوند برو گمشو» به روشنی از این نیاز مردم برای ادراک هویت انسانی خود پرده بر می‌دارد. بنابراین، خشم مردم به دلیل وجود ناهنجاری‌های موجود است که در اثر جابجایی ارزش‌ها و خلاء ناشی از عدم استقرار قوانین و قواعد متناسب با آن فوران است.

این فصل فرضیه‌ای را بر پایهٔ نظریه ناامیدی، خشم، و قیام[۳۳] مورد توجه قرار می‌دهد تا براساس آن علت اولیه و اصلی خشم مردم را به دلیل ترکیبی از سرخوردگی و اقدام سیاسی توضیح دهد.

---

[33] Frustration-Anger-Aggression Theory

کلید واژگان: ناامیدی و یاس، احساس حقارت، محرومیت، انسداد سیاسی، پرخاشگری و قیام

ناامیدی و خشم به عنوان انگیزش طبیعی انسان برای قیام علیه استبداد

«تد رابرت گور»، استاد امریکایی مطالعات قیام‌های مردمی و اختلافات میان گروه‌های رقیب، را باید به درستی خالق این نظریه روانشناختی اجتماعی دانست که علل و چرایی خشم مردم نسبت به نظام‌های حاکم بر جامعه را در ترکیب حالتی از «یاس و عصیان» جستجو می‌کند. در کتابهایی مانند *چرا مردم قیام می کنند*[۳۴]؛ *اقلیت‌های در معرض خطر: نگاهی جهانی به درگیری‌های قومی سیاسی*[۳۵]؛ *شورش سیاسی: علل، نتایج و جایگزین‌ها*[۳۶]؛ و *انقلابات اواخر قرن بیستم*[۳۷] این بحث را در پیش خوانندگان خود باز می‌کند که گروه‌های هویتی که در نظام‌های سیاسی، خواه در سیاست بین‌الملل، و خواه در سیاست‌های داخلی، مورد شناسایی قرار نگرفته و صدای آنها خاموش شده است، به دلیل یاس ناشی از سرکوب هویتی خود پا به عرصه پرخاشگری و عصیان و سپس انقلاب علیه نظام‌های حاکم استبدادی می‌گذارند. همه تاریخ از زمانی که جامعه سیاسی شکل گرفتند، نهادهای دولتی، مقامات حکومتی، و سیاست‌های حاکمان به دلیل نادیده انگاشتن حقوق مردم خویش و در پیش گرفتن استبداد رای، همواره با نارضایتی و قیام‌های مردمی مواجه بوده‌اند. این قیام‌ها در همه موارد دارای ابعاد گسترده انقلابی نبوده‌اند، اما در شرایطی هم چهره خود را در انقلابات خونین، شکل گیری نیروهای شورشی مسلح علیه حکومت‌ها، و یا کودتاها نشان داده‌اند. نتایج هم می‌توانسته‌اند مطلوب، نامطلوب و یا حتی زیانبار باشند. به همین دلیل قضاوت اخلاقی مانع از آن می‌شود که صرف بروز عصیان‌ها و قیام‌ها را به عنوان امری که به احقاق حقوق مردم منجر می‌شود ارزیابی کرد. با این حال، این فرضیه که مردم حق دارند بر علیه حکومت‌های استبدادی کشور خود قیام کنند، حداقل امروز در گفتمان حقوق بشر پذیرفته شده است. همراه با این پذیرش، جوامع امروزین لبه‌های تیز حق حاکمیت انحصاری برای اعمال زور بر مردم و شهروندان را به چالش کشیده و آنرا کند ساخته است. مشکل در این است که نارضایتی و عصیان مردم علیه حکومت‌های استبدادی در قالب‌های نظری متفاوتی توضیح شده‌اند. هر

---

[34] *Why Men Rebel*. Routledge. 1970.

[35] *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflicts*. 1993.

[36] *Political Rebellion: Causes, Outcomes, and Alternatives*. 2015.

[37] *Revolutions of the Late Twentieth Century*. 2020.

کدام از این قالب‌ها و یا چارچوب‌های نظری پیش فرض‌های خود را برای توضیح و توجیه قیام‌های مردمی معرفی کرده‌اند.

نظریه «ناامیدی، خشم، قیام» یکی از این چارچوب‌های نظری است که در کتاب کلاسیک *چرا مردم قیام می‌کنند*، توضیح داده شده است. این نظریه برپایه سه پرسش اساسی سازمان یافته است: ۱) منابع روان شناسانه و اجتماعی بالقوه استعداد خشونت جمعی چیست؟ ۲) چه چیزی میزان تمرکز آن استعداد بر نظام سیاسی را تعیین می‌کند؟ و ۳) چه شرایط اجتماعی بر بزرگی و شکل، و در نتیجه پیامدهای خشونت تأثیر می‌گذارد؟ (گور، ۱۹۷۰: ۸) این پرسش‌ها زمینه لازم را برای توضیح رابطه‌ای اجتناب ناپذیر میان پیش زمینه‌های بروز نارضایتی و قیام‌ها، و بروز قیام‌ها و نتایج آنها فراهم می‌آورند. از این زاویه دید، نظریه مورد نظر در این فصل ماهیتی علی دارد زیرا که می‌کوشد به نحو قانع کننده‌ای توضیح دهد چرا مردم خشمگین هستند، و چرا دست به عصیان می‌زنند، و چرا برای رها ساختن خود از استبداد نظام‌های سرکوبگر از اعمال روش‌های قهرآمیز نیز پروایی ندارند. در حقیقت، هرچه میزان و شدت ناامیدی و یاس بیشتر باشد، فوران خشم شدیدتر، و دامنه‌های عصیان و قیام هم گسترده‌تر خواهد بود. با مرور بخش‌های اصلی این کتاب، می‌توان نظریه «ناکامی، خشم، عصیان» را برای مطالعه چرایی فوران خشم مردم علیه استبداد دینی توضیح داده و تفسیر کرد. این نظریه سه ضلعی، موضوع ناامیدی را بعنوان علت اصلی نارضایتی مردم، خشم را بعنوان سیاسی ساختن آن نارضایتی، و عصیان و یا انقلاب را بعنوان فعلیت بخشیدن به آن نارضایتی سیاسی شده توضیح می‌دهد. (۱۳)

اشکال عینی و ساختاری این مدل سه ضلعی را باید در احساس محرومیت مردم از فرصت‌ها و یا کالاهای اساسی که مستحق دریافت آنها هستند یافت. استبداد رای حاکمان به هر دلیلی که باشد، خواه فردگرایانه، خواه آیینی، و خواه مذهبی، اساسا مانع از این می‌شود که مردم بتوانند در فضایی منصفانه و براساس شایستگی‌ها و تلاش‌های خود استحقاق برای رسیدن به آن نیازها و انتظارات را عملی سازند. ناامیدی دقیقا در شرایطی اتفاق می‌افتد که در آن محروم شدن از حقوق طبیعی و ذاتی خود احساس می‌شود. افزون براین، به دلیل ماهیت فاسد و تباه کننده اینگونه رژیم‌های سیاسی، مزایای اجتماعی و فرصت‌ها به ناحق در اختیار کسانی قرار می‌گیرد که شایستگی آنرا ندارند و صرفا به این دلیل که در دایره حاکمیت قرار دارند، از آنها برخوردار می‌شوند. در اینجا، احساس محرومیت با چهره غیرعادلانه نابرابری‌ها می‌آمیزد و زبانه‌های خشم مردم را شعله‌ورتر می‌سازد. توضیح این رابطه‌های علی در نظریه «ناکامی، خشم، عصیان»، می‌تواند توضیح دهنده چرایی خشم و عصیان مردم ایران علیه

حاکمیت استبداد مذهبی باشد. شایسته است این رابطه‌ها از همان احساس محرومیت، تبعیض، و نابرابری آغاز شود.

> از این رو، شدت محرومیت هم بر شدت خشونت، یعنی در میزان آسیب‌های انسانی و جسمی وارد شده و هم بر مدت آن تأثیر می‌گذارد. علاوه بر این، تفاوت‌های فردی، که به طور معمول توزیع می‌شوند - در شدت ناامیدی که برای تسریع پرخاشگری آشکار لازم است. بسط این اصل به رابطه محرومیت- خشونت نشان می‌دهد که نسبت جمعیتی که در خشونت شرکت می کنند باید با شدت متوسط محرومیت درک شده متفاوت باشد. محرومیت خفیف عده کمی را به خشونت بر می‌انگیزد، محرومیت متوسط بیشتر از آستانه عبور می‌کند، و محرومیت بسیار شدید احتمالاً بخش‌های بزرگی از یک جامعه سیاسی را به عمل می‌کشاند. (۹)

شروع توضیح فرضیه زبانه‌های خشم و عصیان مردم علیه حکومت‌های ستمگر و غیر دمکراتیک را می‌بایست در بررسی ویژگی‌های روانی طبیعت انسان جستجو کرد. در این ارتباط، متخصصان اعصاب و روان دو نوع «سیستم رغبت» و یا اشتیاق اصلی که احساسات انسان را بر می‌انگیزند، مورد توجه قرار داده‌اند. براساس این تمایلات انسانی، آن هر آنچه اتفاق می‌افتد، اندازه‌گیری و قضاوت می‌شود. یکی از این سیستم‌ها، احساس شادی، رضایت و عشق را در بر می‌انگیزند. دیگری ظهور احساس اضطراب، وحشت، افسردگی و خشم را باعث می‌شوند. این احساسات و تمایلات ادراکات انسان از جهان را رنگ می‌بخشد و آنها را به اعمال و فعلیت بخشیدن بر می‌انگیزد. یادگیری مستقیم و یا غیر مستقیم این سیستم‌های تمایلات انسانی را به ظهور تصمیمات و اقداماتی متناسب با نیازهای او بر می‌انگیزد. گویی نوعی نظریه اصالت سود در اینجا ایفای نقش می‌کند تا براساس آن کارهایی انجام شوند و یا کارهایی دنبال شوند که موجبات رضایت را فراهم می آورند، و از کارهایی که اثرات مضر دارند خودداری شود. (۲۲) بی‌تردید شرایط محیطی و فرهنگی تغییر می‌یابند، موضوعات جدید ظهور می‌کنند، انتظارات و تمایلات نیز بر اساس آنها ضرورت تغییرات را اجتناب ناپذیر می‌سازند. اما همه این حالت‌ها و امور بطور منسجم و در هماهنگی با یکدیگر اتفاق نمی‌افتند و خود را مورد بازبینی قرار نمی‌دهند. بنابراین، نوعی تنش در میان حالات امور، تمایلات، و انتظارات شکل می‌گیرد. حال اگر این تنش‌ها نتوانند بگونه‌ای منطقی و خردمندانه مرتفع شوند، و طرفین آنرا به نوعی فهم متقابل و اشتراک نظر برسانند، نگرش‌های حذفی و درنهایت

شیوه‌های قهرآمیز بعنوان تنها بدیل ممکن برای مصالحه و رسیدن به اتفاق نظر چهره خود را نشان می‌دهند.

> علیرغم فراوانی و تأثیر اجتماعی خشونت سیاسی، اکنون (این خشونت) یک مقوله مرسوم در تحلیل اجتماعی نیست. با این حال، برخی از ویژگی‌های رایج خشونت سیاسی به جای مفاهیم کلی یا خاص‌تر، توجه به آن را تشویق می کند. از نظر تئوریک، همه این اعمال از دو جهت تهدیدی برای نظام سیاسی هستند: آنها انحصار زور را که در تئوری سیاسی به دولت نسبت داده می شود، به چالش می‌کشند. و از نظر کارکردی، احتمالاً در فرآیندهای سیاسی عادی دخالت کرده و در صورت شدید بودن آنها را از بین می برند. (۴)

اینها اصولی در طیف وسیعی از رفتارهای فردی، از جمله اقدامات کسانی که علیه جامعه سیاسی خود طغیان می‌کنند، هستند که بطور طبیعی در متن شرایط مختلف گویی با یک منطق بروز می‌کنند. در میان این مفاهیم، همان «احساس محرومیت نسبی» که در مرکز خود چهره زشت و غیرانسانی تبعیض را نیز نمایان می‌سازد، بیشتر عدم تناسب و ناهماهنگی میان خواسته‌ها و انتظارات طبیعی از یکسو، و انکار آنها توسط گروه‌های در قدرت از دیگر سو، را نشان می‌دهد. در اینجا تنش‌هایی بروز می‌کند که از ناهماهنگی بین «بایدها» و «هستن‌ها» ایجاد می‌شود؛ بایدهایی که مردم در راستای تلاش برای حقوق ذاتی خود و از همه مهمتر نیازهای طبیعی تقاضا می‌کنند، و هستن‌هایی که زورمداران سعی در حفاظت از آنها دارند. این «باید»ها و «هستن»ها برای تحلیل تراکنش‌های اجتماعی و روانشناختی که بعنوان محرک برخوردهای سیاسی، و یا همان سیاسی شدن نارضایتی‌ها در مقابل حکومت‌های غیردمکراتیک، نقش محوری بازی می‌کنند، می‌توانند ذهنیت را برای ادراک علل خشم مردم هدایت کنند. احساس محرومیت نسبی به این دلیل که بخش بزرگی از جمعیت قادر به فعلیت رساندن «باید»ها خود نیستند، و بخش اقلیتی که با قرار گرفتن در حلقه حاکمیت «هستن»ها خود را به هر شکل ممکن می‌کوشند حفظ کنند.

> محرومیت نسبی به عنوان درک بازیگران از تفاوت‌ها میان انتظارات ارزشی و قابلیت‌های ارزشی آنها تعریف می‌شود. انتظارات ارزشی، کالاها و شرایط زندگی هستند که افراد بر این باورند که به درستی مستحق آن هستند. قابلیت‌های ارزشی، کالاها و شرایطی هستند که فکر می‌کنند قادر به بدست آوردن و نگهداری هستند. (در اینجا) تأکید بر احساس محرومیت است. افراد ممکن است

> به طور ذهنی با توجه به انتظارات خود محروم شوند، حتی اگر یک ناظر عینی ممکن است آنها را به عنوان نیازمند قضاوت نکند. به همین ترتیب، وجود چیزی که ناظر آن را فقر مطلق یا «محرومیت مطلق» می‌داند، لزوماً توسط کسانی که آن را تجربه می‌کنند، ناعادلانه یا غیرقابل جبران نمی‌دانند. (۲۴)

احساس محرومیت و ناامیدی برای به فعلیت رساندن «باید»ها خشم و نارضایتی را به سرعت به سوی سیاسی شدن، یعنی اعتراض علنی و جمعی بر علیه حاکمیت می‌کشاند. نظریه‌های روان شناختی درباره منشأ این نارضایتی و سیاسی شدن آن، توضیحاتی در باره انگیزش روشنی که برای پیوند علی میان احساس محرومیت نسبی و اقدام جمعی، حتی گاهی با خشونت وجود دارد، ارائه می‌کنند. اما این نظریه‌ها چشم‌اندازهای متفاوتی را برای توضیح آن رابطه علی میان احساس محرومیت، ناامیدی برای تغییر، و فوران خشم ارائه می‌کنند و هر کدام رابطه علی را بگونه‌ای متفاوت معرفی می‌کنند. برخی از نظریه‌ها پرخاشگری و عصیان را امری غریزی می‌دانند، برخی دیگر ممکن است آنرا با محیط اجتماعی و یادگرفته‌ها مرتبط بدانند، در حالیکه برخی آنرا بعنوان یک واکنش به شرایط سرکوبگری در نظر می‌گیرند. پیش فرض اصلی در واکنش‌ها این است که هرگاه سرخوردگی حاصل از انجام تغییراتی که بتواند «بایستن»ها را تامین کند، آنچنان شتاب و شدتی بخود بگیرد که ناامیدی را برای تغییرات دنبال داشته باشد، در آخرین مراحل ناامیدی، ناگزیر رفتارها را برای رسیدن به تغییرات مورد نظر به نارضایتی علتی، خشم، و پرخاشگری می کشاند. نکته نهفته در این رابطه علی این است که راه‌های غلبه بر ناامیدی ممکن است متفاوت ارزیابی شده و به اجرا گذاشته شوند. بعنوان مثال، در ایران امروز بخشی از نارضایتی هنوز به انسداد کامل امید منجر نشده است و جریاناتی که در درون سیستم حضور داشته و خود را متعلق به آن می‌دانند، به انجام اصلاحات در سیستم دل بسته‌اند. اصلاح طلبی در ایران امروز آنگونه که در نزد هواداران ادامه حیات نظام اسلامی مشاهده می‌شود، صرف نظر از اینکه آنها به دلیل محروم شدن از مواهب قدرت ناامید شده‌اند یا خیر، در زمره اینگونه واکنش‌ها قرار می‌گیرد. در نقطه مقابل، جریانات دیگری هستند که نظام را ماهیتاً قابل اصلاح نمی‌دانند و تمایلی برای امید داشتن به آن ندارند، در نتیجه نارضایتی‌ها را به خشم سیاسی کشانده و اشکال اجرای آنرا بنا بر راه و روش سیاسی خاصی که برگزیده‌اند دنبال می‌کنند. در اینجا مشاهده می‌شود که رابطه علی میان ناامیدی و خشم وجود دارد، اما نحوه و نوع واکنشی که خشم را علنی ساخته و در مسیری سیاسی قرار می‌دهد متفاوت می‌باشد.

نکته دیگری هم می‌بایست برای توضیح آن رابطه علی میان ناامیدی و اشکال تجلی آن در سیاسی شدن خشم درنظر گرفت. ممکن است که شدت سرکوب سیاسی آنچنان باشد که بروز عریان خشم و عصیان بر علیه نظام سرکوبگر را به تاخیر بیندازد. ایجاد ترس در مردم برای ورود به مرحله سیاسی بروز خشم، و شیوه‌های مختلف ارعاب آنها ممکن است عصیان و قیام مردم را به تاخیر بیندازد. ایجاد انفعال در اراده عمومی برای حرکتی متحد در جهت رهایی بخشی از شیوه‌هایی است که نظام‌های استبدادی اتخاذ می‌کنند. در مواردی هم از تطمیع و به سازش کشاندن مخالفان خودداری نمی‌کنند؛ ترفندی مکارانه که موجبات تفرقه میان ناراضیان می‌شود. ترور شخصیت چهره‌های مهم حرکت سیاسی بر علیه نظام استبدادی هم در فضایی که پاره‌ای از مردم ساده اندیش آنها را می‌پذیرند، دگرگون ساختن ناامیدی به خشم سیاسی را به تاخیر می‌اندازد. اینگونه روش‌ها موانعی را در جلوی راه سیاسی شدن خشم بوجود می‌آورند. اما از آنجایی ذات نظام استبدادی بجز سرکوبگری برای ادامه حیات بر نمی‌گزیند، در نهایت، و هرچند که هزینه‌هایی نیز برای قیام در بر دارد، گویی با ماهیتی فرجام گرایانه خشم را به عصیان و قیام فرا می‌خواند. در اینجاست که «ناامیدی» به رفتاری هدفمند در حیات سیاسی و اجتماعی تبدیل می‌شود. یعنی اینکه ناامید شدن، موضوعات روحی و روانی افسردگی و مایوس شدن را که به انفعال می‌انجامد، به حاشیه رانده و واکنشی فعال به اشکال مختلف عصیان و قیام علیه استبداد را جایگزین آن می‌سازد.

هدفمندی رفتار نسبت به نظام سیاسی شرایط آموختن واکنش‌ها متناسب و موثر برای پیشبرد اهداف را نیز با خود حمل می‌کند. مبارزان در می‌یابند برای آنچه یاد گرفته‌اند، ارزش قائل شوند و از آن استفاده لازم را ببرند تا مواضع خود را در قبال سرکوبگری حکومت استبدادی تقویت نمایند. هرچه فوران خشم آنها بیشتر زبانه می‌کشد، آنها از عقل و خلاقیت خود در ابداع شیوه‌هایی برای پیشبرد موثرتر خشم سیاسی شده استفاده می‌کنند. تداوم جریان خشم سیاسی شده از یکسو، و سرکوب طبیعی آن توسط حکومت استبدادی که حاضر به مصالحه و انجام اصلاحات سیاسی نیست، یاد گرفته‌ها را به محک آزمایش می‌گذارد. در اینجا ممکن است خشم روزافزون ضرورت استفاده از خشونت در مقابل نظام حاکم را برانگیزد؛ خشونت‌هایی که ضرورتا نمی‌تواند مردم را در رسیدن به موقعیت مطلوب نزدیک سازد. در حادترین شرایط ممکن این خشونت‌ها راه را برای درگیری‌های داخلی حتی مسلحانه هموار می‌کند.

> در میان بسیاری از شرکت کنندگان در خشونت دسته جمعی، احساس هدفمندی آشکاری وجود دارد، به این معنا که آنها انتظار دارند اقدامات خشونت‌آمیز موقعیت

ارزشی آنها را ارتقا می‌دهد. رهبران انقلاب خشم پیروان خود را بعنوان هدف از تصرف قدرت می‌دانند. آشوبگران از این بی نظمی برای غارت فروشگاه‌های مواد غذایی و اثاثیه‌ها استفاده می کنند. تظاهر کنندگان امیدوارند که حاکمان خود را متقاعد سازند تا اقدامات اصلاحی انجام دهند... این درست است، و رابطه مین ناامیدی- قیام برای خشونت سیاسی مهم است، تا جایی که بازیگران خشونت سیاسی درجاتی از خشم را نشان م دهند یا به آن اعتراف می‌کنند. (۳۶)

خشم علنی، یعنی سیاسی شدن فعال حالت ناامیدی، بعنوان نیروی پیشبرنده و توضیح دهنده ضرورت قیام علیه استبداد تبدیل می‌شود. گور استدلال می کند که «تمایل به اقدامی جمعی در مقابله با استبداد و سرکوب در هنگام ناامیدی بخشی از ساختار بیولوژیکی انسان است... یک گرایش ذاتی بیولوژیکی، در انسان و حیوانات، برای حمله به عامل ایجاد ناامیدی وجود دارد». (۳۳) این نظریه لزوماً با فرضیه‌هایی که اقدام جمعی قیام را امری غریزی دانسته و یا به یادگیری از محیط اجتماعی مرتبط می‌دانند، ناسازگار نیست. با این حال، نظریه ناامیدی- خشم به شکل نظام‌واری توسعه یافته و بطور قابل ملاحظه‌ای از حمایت تجربی بیشتری نسبت به نظریه‌های دیگر برخوردار بوده است.

مهمترین نارسایی نظریه هنگامی آشکار می‌شود که به روشنی مشخص نیست در چه شرایطی در اجرای هدفمندی خشم سیاسی امکان خشونت ضرورت پیدا می‌کند، و اشکال و شیوه‌های این نوع خشونت چگونه باید باشد. آیا، بعنوان مثال، آتش زدن اموال عمومی می تواند توجیه روشنی داشته باشد؟ چگونه می‌توان تشخیص داد که آنهایی که اموال عمومی را آتش می‌زنند مردم به ستوه آمده هستند، و یا اینکه آنها نیروهای حکومتی هستند که با قصد بدنام کردن قیام کنندگان چنین اقداماتی را انجام می‌دهند؟ آیا دفاع مشروع در قبال نیروهای سرکوب می‌تواند در جهت پیشبرد اهداف خشم سیاسی شده موثر باشد؟ نارسایی دیگر هنگامی آشکار می‌شود که ناامیدی و روی آوردن به خشونت ممکن است با انگیزش‌های مادی و یا قدرت طلبی گروه‌هایی همراه باشد. چگونه می‌توان با دقت تشخیص داد که همه آنهایی که در اقدام جمعی سیاسی مشارکت فعال دارند برای رهایی بخشی مبارزه می‌کنند و نه برای کسب مواهب مادی و یا سهیم شدن در قدرتی که در آینده شکل می‌گیرد. تجربه ایران امروز نشان می‌دهد حتی گروه از آنهایی که در کنش سیاسی مشارکت می‌کنند، اهداف ایدئولوژیک و جدایی طلبی را در پیش روی خود دارند.

بحران ناهنجاری، که در فصل پیشین توضیح داده شد، نیز می‌تواند گوشه دیگری از نارسایی این نظریه را بر ملا سازد. در شرایط فوران خشم سیاسی، ناهنجاری وضعیتی است که در آن اهداف و یا انتظارات ارزشی از ابزارهای موجود پیشی می‌گیرند، یا اینکه هدف ثابت می‌ماند در حالی که ابزارها و روش‌ها محدود باقی می‌مانند، و در نتیجه می‌توان آنرا در رابطه با محرومیت نسبی مطابقت داد. در نظر بگیرید شرایط ایران متعاقب انقلاب مهسا که در آن رهایی بخشی هدف اصلی خشم سیاسی در سراسر کشور بود، اما ابزارها و شیوه‌های متناسب با آن نمی‌توانست فراهم باشد. سرکوب شدید حکومتی و ارعاب مردم، عدم تمایل جامعه بین‌المللی برای همراهی با مردم، درک نادرست ساختارها و قوانین بین‌المللی که می‌توانستند بر مبارزه مردمی موثر واقع شوند، سیاسی شدن فضای مبارزاتی و نه سیاسی شدن خشم مردم، استفاده از شرایط فوران عصیان مردم برای خودنمایی، و عدم آشنایی رهبران نهضت رهایی بخشی با مفاهیم بنیادین ناظر بر هدایت جنبش مردمی، از جمله مشکلاتی بودند که به ثمر رسیدن انقلاب مردمی را با ناکامی (حداقل موقتی) مواجه ساختند. مفهوم «بحران ناهنجاری» و یا حالت «بی‌قانونی بودن» در اینگونه شرایط انقلابی به این معنی است که معیارهای اجتماعی حاکم بر رفتارها توازن هماهنگی با اهداف و انتظارات ندارند، در نتیجه بحران ناهنجاری‌ها بروز می‌کند که نظام حاکم حداکثر استفاده از آنرا می‌برد. این مفهوم جامعه شناختی نشان می‌دهد که «درجه ناهنجاری در یک سیستم اجتماعی با میزان عدم توافق در مورد هنجارهایی که مشروع ارزیابی می شوند، همراه با عدم اطمینان و ناامنی در روابط اجتماعی نشان بروز می‌کند». (۴۳) تبلور این شرایط در مردم به عنوان بحران عدم توانایی برای رسیدن به هنجارهای متناسب می‌تواند تفسیر شود. این بحران ممکن است ناشی از ضعف فی نفسه، هنجارها، وجود چندین هنجار قوی اما متضاد، و ناآگاهی از هنجارها باشد. اما هر سه این شرایط بحرانی بطور بالقوه ممکن است به یک احساس عدم اطمینانی تبدیل شود که شور و شوق انقلابی را به سردی بکشاند. همچنین ممکن است که ظرفیت لازم برای تبدیل خشم سیاسی به قیامی فراگیر برعلیه نظام استبدادی را هم در ساختارهای هنجاری و هم ساختارهای اجتماعی با موانعی جدی همراه سازد. در نتیجه، بحران ناهنجاری که قیام را متوقف می‌سازد، برای نظام حاکمه فرصتی است تا از آن بهره لازم را برای بی‌اعتبار ساختن اهداف انقلاب مردم ببرد. بنابراین،

> سازوکار ناامیدی– قیام مشابه قانون جاذبه است: کسانی که ناامید هستند، تمایل ذاتی دارند که به تناسب شدت ناامیدی خود، نسبت به منبع آن مخالفت‌های شدیدتر و (حتی) خشونت اعمال کنند... البته متغیرهایی مانند باورها، ارزش‌ها،

یادگرفته‌ها، موانع و بازدارنده‌ها، و ویژگی‌های محیط اجتماعی نیز بر رفتارها تأثیر گذار می‌باشند. (۳۷)

شدت و دامنه محرومیت و خشم آشکار

برای هدایت درک مردم به چرایی و علل بروز خشم سیاسی و به دنبال آن پرخاشگری و عصیان علیه نظام‌های استبدادی، فهم ماهیت، اشکال، و شدت درجه محرومیت نسبی اجتناب ناپذیر است. این موضوع را «گور» در فصل سوم کتاب یادشده با عنوان «شدت و دامنه محرومیت نسبی» توضیح داده است که در ادامه این فصل بخش‌هایی از آن معرفی می‌شود.

شدت خشم در شروع خود تابعی از چهار متغیر روانی–فرهنگی است. اول اینکه هرچه اختلاف بین انتظارات و توانایی‌ها بیشتر باشد، نارضایتی‌ها بیشتر می‌شود. دومین متغیر این است که هرچه به ارزش‌های متاثر از تحولات اهمیت بیشتری داده شود، و نسبت به ارزش‌هایی که می‌بایست به آنها باز گشت خرسندی کمتری وجود داشته باشد، دامنه و شدت این نارضایتی بیشتر می‌شود. سومین متغیر این است که اگر راه‌های جایگزینی برای تامین انتظارات وجود داشته باشد، احتمالاً آشکار سازی نارضایتی حاصل از شکست‌ها به تعویق می‌افتد. چهارم، اگر جایگزین‌های کمی وجود داشته باشد، احتمالاً ناامیدی به وضوح احساس شده و خشم ناشی از آن بیشتر می‌شود. پنجمین عامل تعیین کننده زمان است: اگر بروز خشم در کوتاه مدت با موانعی مواجه باشد، قبل از اینکه فروکش کند، شدت بیان آن افزایش می‌یابد. و هر چه شدت آن خشم بیشتر باشد، برای مدت طولانی‌تری ادامه می‌یابد. حتی ممکن است بسیاری از مردم بار نارضایتی‌های عمیق را در طول زندگی خود به دوش کشیده و آنها را به فرزندان خود منتقل کنند. (۵۹) این متغیرها نوع و درجه نارضایتی و خشم را برای هر فرد و انسان‌ها توضیح می‌دهد. بنابراین، برای تجزیه و تحلیل نارضایتی‌های حاصل از ناکامی‌ها، که خود حاصل محرومیت‌ها هستند، و موجبات خشم را فراهم می‌آورند، باید به شرایط اجتماعی و سیاسی و الگوهایی که آنها را دامن می‌زنند مراجعه کرد.

در تحلیل شدت و دامنه خشم این فرضیه اصلی وضوح دارد که شدت محرومیت نسبی با میانگین درجه اختلاف ادراک شده بین «انتظارات ارزشی»[۳۸]، یعنی بایدها، و «قابلیت‌های ارزشی»[۳۹]، یعنی هستن‌ها، به شدت متفاوت است. اما هر گونه افزایش در سطح متوسط انتظارات ارزشی در یک مجموعه بدون امکان افزایش در قابلیت‌های ارزشی، شدت محرومیت

---

[38] Value expectations

[39] Value capabilities

نسبی را افزایش می‌دهد. و به همین نحو اگر این رابطه را بگونه‌ای دیگر مورد توجه قرار دهیم، در می‌یابیم که کاهش متوسط سطح «قابلیت‌های ارزشی» در یک مجموعه بدون کاهش در «انتظارات ارزشی»، نیز به نوبه خود شدت محرومیت نسبی را افزایش می‌دهد. بنابراین، بازهم ادراک رابطه میان محرومیت‌ها و انتظارات ارزشی می‌بایست بعنوان متغیرهای اصلی در فوران خشم مردم و اقدام سیاسی آنها برای براندازی سیستم مورد توجه قرار گیرد. شواهد روانشناختی به صراحت نشان می‌دهد که شدت و دامنه خشم با میزان ناامیدی برای پاسخ انتظارات درجات مختلفی را بخود می‌گیرد. در نظر بگیرید هنگامیکه مردم برای رسیدن به خواسته‌ها و انتظارات طبیعی خود، مانند تقاضا برای مقابله با فساد سیستمی موجود در ارکان و بدنه‌های حاکمیت ناامید می‌شوند، و یا امید آنها برای به چالش کشیدن عقلایی و مسالمت آمیز فرضیات عقب مانده طبقه مذهبی حاکم به یاس منجر می‌شود، خشم حاصل از این انتظارات درجات مختلفی از شدن را بخود می‌گیرد. بازهم بعنوان مثال، شدت خشم حاصل از ناامیدی از اینکه حاکمیت به آرای مردم احترام بگذارد، به مراتب بالاتر و شدیدتر از خشم آنها در قبال تحمیل پوششی خاص به مردم می‌باشد. به همین دلیل است که تمایلات و انگیزش‌های عموم مردم بگونه‌ای جریان یافته است که مایل نیست تمامیت خواهی نظام به اصطلاح اسلامی را به موضوع پوشش اجباری تقلیل دهد. اتفاقا یکی از خطاهای گروه‌های اصلاح طلب و همراهان چپگرای آنها در جریان انقلاب مهسا این بود که آنها سعی می‌کردند پیام خیزش ملی برای آزادی را به موضوع آزادی حجاب تقلیل دهند؛ خطایی که بخوبی از سوی مردم ادراک شده و آنها را به ابطال کشانده است.

> پاسخ‌های پرخاشگرانه تنها زمانی رخ می‌دهند که توسط یک نشانه بیرونی برانگیخته شوند، یعنی زمانی که فرد عصبانی یک شی یا شخص قابل حمله را می‌بیند که با منبع ناامیدی او مرتبط است. این استدلال، و شواهد تجربی که آن را تأیید می‌کند، نشان می‌دهد که فرد خشمگین احتمالاً به هیچ شیئی در محیط خود ضربه نمی‌زند، بلکه فقط به اهدافی که فکر می‌کند مسئول ناامیدی او هستند، ضربه می‌زند. نکته مهم این است که وقوع چنین حمله‌ای ذاتاً پاسخ رضایت بخشی به آن خشم برآمده ازناامیدی است. اگر مهاجم به مسبب ناامیدی خود آسیبی وارد کند، خشم او کاهش می‌یابد، خواه موفق شود سطح ناامیدی فی نفسه را کاهش دهد یا نه. اگر این خشم در نتیجه حمله (به مسبب آن) کاهش یابد، تمایل به ادامه آن تقویت می شود و بروز خشم در آینده به طور فزاینده‌ای با پرخاشگری همراه خواهد بود. (۳۴)

بنابراین، آشکار است که انسجام درون گروهی برای تعیین انتظارات و اهداف بهتر می‌تواند «هستن»های موجود را به چالش کشیده و امید به توانا بودن در جهت اهداف جنبش ملی رهایی بخشی را تسهیل کند. در حقیقت، هرچه میزان هماهنگی موزون میان اعضای گروه بیشتر باشد، و وابستگی آنها به یکدیگر را برای کارکردهای متناسب مستحکم سازد، امید برای شکستن سدهایی که حاکمیت در برابر جنبش آزادی خواهی قرار می‌دهد، افزایش یافته، و همین امر فاصله میان «باید»ها و «هستن»ها را به نفع مردم کاهش می‌دهد. در این شرایط است که لبه‌های نیز خشم عمومی می تواند سیستم را وادار به تسلیم نماید، در حالیکه اختلاف نظرها خطوط گسلی را بوجود می‌آورد که سیستم بیشترین بهره را از آن برای تقویت مواضع خود و سرکوب بیشتر مردم می‌گیرد. در تشخیص اینگونه فرآیندهاست که می‌توان قوانین عمومی ناظر بر ناامیدی، خشم، و قیام را مورد سنجش قرار داد. اگر حالت ناامیدی توسط تعداد بیشتری از مردم تجربه شود، و آنها بطور نسبی به این اتفاق نائل شوند که نظام سیاسی موجود اصلاح پذیر نیست، درجه سیاسی شدن خشم آنها آشکارتر و تهاجمی‌تر می‌شود، و درنتیجه دامنه‌های قیام را توسعه می‌بخشد. بنابراین، قیام و احتمال موفقیت آن تابعی از شرایطی است که در آن خشم سیاسی می‌تواند آحاد جامعه را با خود همراه ساخته و به مقابله با نظام ستمگر استبدادی برانگیزد.

«گور» توضیح می‌دهد که این ابعاد و جنبه‌های رابطه سرخوردگی و ناامیدی مردم با خیزش انقلابی آنان با قانون روانی عمومی رفتار انسان مطابقت دارد که به موجب آن «میزان پاسخ ذهنی مردم بعنوان تابعی از قدرت انگیزش فیزیکی افزایش می‌یابد». (۶۱) این رابطه نشان می دهد توالی ناامیدی، خشم، قیام یک حالت رفتاری طبیعی و اساسی انسان‌هاست، تا اینکه امری خارج از طبیعت انسان و واکنش‌های او نسبت به شرایط محیط اجتماعی باشد. البته این واکنش‌ها همه یکسان نیستند، بلکه در مواجه به نارضایتی‌ها و قطع امید از انجام اصلاحات بنیادین در نظام‌های استبدادی، اشکال مختلف به خود گرفته و از ملایم‌ترین بازتاب‌ها مانند کنش مدنی و آرام تا اقدام جمعی خشونت بار را در بر می‌گیرد. در این توالی، بزرگی جمعیت، ویژگی‌های فیزیکی محیط، باورهای فرهنگی، مذهب و اعتقادات، جایگاه کشور در ساختارهای جهانی، ابزارهای موجود، آگاهی و فرصت‌ها، و دیگر ویژگی‌ها دخالت دارند و سمت و سوی قیام‌ها را تحت تاثیر خود قرار می‌دهند. اما در همه این سناریوها و حالات، رسیدن به یک آستانه برای انفجار زبانه‌های خشم اجتناب ناپذیر است، باید شرایط فراهم شود تا مردم ناراضی و ناامید به این نتیجه برسند که راهی بجز قیام برای به تسلیم کشاندن و یا براندازی رژیم غیر دمکراتیک و تمامیت خواه وجود ندارد. به همین دلیل، «گور» استدلال می‌کند که علت اولیه و اصلی به پایان رسیدن ظرفیت مردم برای تحمل خشونت

و سرکوب نظام‌های حاکم، ناشی و برآمده از شرایط سرخوردگی– خشم آنهاست. این سرخوردگی و یاس مردم برای وادار ساختن رژیم به اصلاحات بنیادین و یا تسلیم در ابتدای شکل گیری آن، به سختی می‌تواند مشخص شود. نارضایتی از چه مقطع زمانی شروع شده است، عوامل درگیر در ایجاد آن چه بوده‌اند، چگونه نارضایتی به خشمی سیاسی تبدیل شده و شدت گرفته است، و آیا این حالات امور به قیام فراگیر مردم منجر می‌شود یا خیر. اما مشخصا هرگاه به اندازه طولانی ناامیدی و سرخوردگی مردم نسبت به نظام حاکم ادامه یابد، به گونه‌ای که به شدت و با همه ابعاد خود توسط مردم، و در روح و روان آنها احساس شود، اغلب خشم را به پدیده اجتناب ناپذیر اقدام سیاسی جمعی کشانده، و در نهایت قیام آنها، حتی خشونت بار، نسبت به شرایط موجود را باعث می‌شود.

برای توضیح بیشتر شرایطی که مردم را به سوی قیام علیه حکومت‌های استبدادی سوق می‌دهد، می‌بایست یکبار دیگر شکل‌گیری قیام‌ها را با موضوع محرومیت نسبی در رابطه‌ای تنگاتنگ مورد توجه قرار داد. ایران امروز شواهد خوبی برای این رابطه است. پس از مدتی که احساسات و هیجانات ناشی از روح انقلابی گری اولیه که در آغاز دگرگونی‌های اساسی سال ۱۳۵۷ اتفاق افتاد فروکش کرد، و سپس غلبه انحصاری بر هرم‌های قدرت و منابع کشور که با عنوان اسلامی سازی شروع شد، مردم به تدریج دریافتند که رژیم تحت هیچ شرایط مایل به بازبینی در نگرش خود نسبت به جامعه و مردم نیست. از همه مهمتر با پایان یافتن جنگ با عراق و آنچه در دوران ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی بعنوان بازسازی کشور آغاز شد، این واقعیت بتدریج آشکار گشت که اقشار بی‌ریشه نوینی فرصت‌ها اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی را از آن خود ساخته و سلطه‌ای غیرقابل چالش بر سراسر کشور توسعه داده است. درحقیقت، با مشاهده این اقتدارگرایی، به حاشیه رانده شدن، سرکوب هویت ملی و فرهنگی، و فشارهای حاصل از نابرابری‌های سیستماتیک تحمیلی از سوی رژیم، به تدریج احساس محرومیت از همه مواهب طبیعی زندگی و سرخوردگی حاصل از بیش از چهار دهه حکومت بدترین‌ها، در روح و روان مردم شکل گرفت. این ناامیدی و یاس از آنچه حکومت مستضعفان نامیده شده بود، و اعمال انواع ستمگری و سرکوب همان مستضعفان، به همراه خود بزرگ بینی طبقه متوهم و بی‌ریشه حاکم بر کشور، احساس محرومیت، ناامیدی و پشیمانی از همراهی با انقلاب اسلامی، نارضایتی شدید، خشم سیاسی، و سپس عصیان و انقلاب توسط مردم را بر انگیخت. در این شرایط، رابطه میان محرومیت و قیام مردم بعنوان واکنشی طبیعی نسبت به شرایط موجود آشکار است. اغلب شعارهایی که در کوچه و خیابان شنیده می‌شود، نشان از این رابطه میان ناامیدی، خشم، و عصیان دارد. امروزه کاملا مشخص

شده است که مردم از آنچه در سال ۱۳۵۷ اتفاق افتاد، نادم و پشیمان هستند، و به وضوح رویای بازگشت به گذشته را در سر می‌پرورانند.

این رابطه میان احساس محرومیت و عصیان علیه حاکمیت مذهبی آنچنان آشکار است که در مواردی با خشونت‌هایی که شدن همان خشم را نشان می‌دهد همراه است. به همین دلیل، ادبیات مربوط به چرایی قیام‌های مردمی علیه حکومت‌های استبدادی همگی دلالت بر رابطه مستقیم میان احساس محرومیت و قیام دارند. بعنوان مثال، «شرایط بد اقتصادی — قیمت‌های بالای گندم و بیکاری بالا – با شدت اعتراضات آشکار توده‌ای در انگلستان بین سال های ۱۷۹۰ و ۱۸۵۰ مطابقت دارد». شواهد وجود دارد که نشان می‌دهد «قتل‌های فرا–قانونی[۴۰] در جنوب امریکا بین سال‌های ۱۸۸۲ و ۱۹۳۰ با شاخص‌های رفاه اقتصادی ارتباط داشته است». (۶۳)

نکته قابل توجه دیگری نیز در ارتباط میان محرومیت و خشم سیاسی وجود دارد. در شرایطی که جامعه هنوز مهیای قیام‌های گسترده بر علیه حاکمیت نیست، واکنش مردم به ستم‌های نظام سیاسی ممکن است نظام‌وار و یا ضرورتا با معیارهای مربوط به مطالبات ملی نباشد. در مواردی احساس محرومیت ممکن است خشم را از مجاری سیاسی شدن خارج ساخته و آنرا به رفتارهایی بکشاند که از حوزه منافع عمومی فاصله داشته باشد. بعنوان مثال، ایجاد ناامنی، دزدی و غارت فروشگاه‌ها، و رشوه گیری در برخی از جوامع به رویه‌هایی عادی تبدیل شده‌اند. یکی از انواع این واکنش‌ها که امروزه به مشکلی برای امنیت ملی و بین‌المللی تبدیل شده است، روی آوردن به احزاب سیاسی افراطی، تظاهرات سیاسی افراطی، و یا حتی روی آوردن به گروه‌های تروریستی بویژه در بخش‌هایی از خاورمیانه و افریقاست. همراهی با باندهای قاچاق مواد مخدر در امریکای لاتین نیز در همین ارتباط می‌تواند توضیح داده شود. محرومیت سیاسی و اجتماعی، یعنی انکار اراده مردم برای مشارکت در تعیین سرنوشت خویش توسط نظام‌های غیر دمکراتیک که از عوامل مستقیم شکل گیری محرومیت اقتصادی است، در سوق دادن مردم به سوی تظاهرات و یا احزاب افراطی مشارکت تعیین کننده‌ای داشته است. این موضوع باعث می‌شود، آنگونه که در ایران امروز قابل مشاهده است، تا حکومت از میان همین مردم کسانی را با تطمیع به استخدام خود درآورده و آنها را به عوامل سرکوب کننده هموطنان خود درآورد. شرایط در افغانستان نمونه روشن دیگری از این موارد سوق دادن بخشی از ناراضیان به سوی همکاری با حکومت طالبان برای تامین مایحتاج اقتصادی آنان

---

[40] Lynching

است. در مواردی، آنگونه که از جمهوری کنگو مشاهده می‌شود، احساس محرومیت بخشی از ناراضیان را بطرف گروه‌های قاچاق الماس کشانده است.

«گور» در ادامه توضیحات خود درمورد رابطه میان محرومیت، نا امیدی، خشم، و قیام، در فرضیه‌ای تکمیلی شدت و حدت نارضایتی را بعنوان عاملی دیگر در شکل گیری قیام مردم مطرح می‌سازد. درجه محرومیت نسبی در قبال میانگین برجستگی گروه ارزش‌هایی که تفاوت‌ها در آن تجربه می‌شود، متفاوت است. این محرومیت ممکن است شدید و یا بطور نسبی توسط مردم احساس و تجربه شود. برجستگی و یا قدرت برانگیختگی گروهی از ارزش‌ها برای یک فرد، انگیزه او برای دستیابی یا حفظ موقعیت ارزشی مطلوب را بر می‌انگیزد. اما قدرت برانگیختگی ممکن است به صورت مطلق یا در مقایسه نسبی با ارزش‌های دیگر ارزیابی شود. سلسله مراتب ارزش‌ها در کشوری که جمعیت آن در زیر خط معیشتی طبیعی قرار دارد، ممکن است بر اساس سلسله مراتب اهمیت آن ارزش‌ها ماهیتی اقتصادی، امنیتی، اجتماعی، انسجام اجتماعی، موقعیت، مشارکت و یا ارزش‌های مربوط به خود–تحققی و شکوفایی انسانی داشته باشد. معمولا ارزشی که در پایین‌ترین درجه ضرورت و برجستگی قرار دارد، یعنی ارزش اقتصادی، از آنجاییکه که با نیازهای عینی و آنی مردم ارتباط دارد، به سرعت و پیش از برجسته شدن دیگر ارزش‌ها قدرت برانگیختگی خود را نشان می‌دهد. (۶۶) مارکس یکی از منابع الهام این نظریه است که براساس آن کارگران به این دلیل بر علیه سرمایه‌داری افسار گسیخته قیام می‌کنند که محرومیت‌های اقتصادی بر آنها تحمیل شده است. به همین دلیل، اولین نشانه‌های محرومیت برای مردم عادی یک جامعه همان عدم برخورداری از مزایا و مواهب اقتصادی بعنوان نیازهای ضروری یک زندگی عادی است که استعداد بالقوه برای بروز یک قیام توسط آنان را دارد، هرچند که این قیام ممکن است ضرورتا انگیزش‌های فردگرایانه داشته باشد تا اینکه در راستای خیرعمومی صورت پذیرد. اما در یک جامعه بسامان و مدرن، مانند جامعه اندام‌وار به گفته دورکهایم، ارزش‌های متعالی‌تری مانند مشارکت آگاهانه فعال و یا امنیت انسانی ممکن است به مراتب برجسته‌تر از ارزش‌های رفاهی یا بین فردی داشته و توان انگیزشی بیشتری را فراهم آورد. البته شاید مهمترین دلیل برای اینگونه جوامع این است که به دلیل فضای دمکراتیک و توسعه یافتگی همه جانبه نسبی، و همچنین برقراری نظام‌ها رفاهی، مردم کمتر دغدغه خاطر مادی و اقتصادی دارند. در نتیجه توان برانگیختگی ارزش‌هایی مانند حق مشارکت عمومی در تعیین سرنوشت بر برجستگی موضوعات اقتصادی پیش می‌گیرند. به طور کلی، ارزش‌های اقتصادی احتمالاً برای اکثر مردم برجسته‌ترین همه عوامل و زمینه‌های برانگیختگی هستند. گروه‌های طبقاتی و آنهایی که عملکردهای خاص را بعهده گرفته‌اند، شامل گروه‌های فعال سیاسی،

ممکن است سلسله مراتب ارزشی کاملاً متفاوت از گروه بزرگتر مردمی در جامعه داشته باشند. بنابراین، برای هر گونه ارزیابی تجربی برانگیختی‌های ارزشی باید سلسله مراتب ارزشی، انواع گروه‌های اجتماعی، و همچنین محتوا و سطوح خاص انتظارات ارزشی آنها را در نظر بگیرد.

> ارزش‌های مادی (اقتصادی) به وضوح بیشترین نگرانی را برای مردم جهان دارند. تقریباً نیمی از ارزش‌های ذکر شده از این دسته هستند، به عنوان مثال، امیدها و ترس‌ها در مورد استانداردهای زندگی، سلامت، پیشرفت‌های فناوری، ثبات اقتصادی و داشتن خانه و یا زمین. (۶۹)

«گور» یک نکته ظریفی را در رابطه با چگونگی کشانده شدن خشم به قیام یادآوری می‌کند. «شیب هدف»[41] از رابطه‌های روان شناختی مرتبط با موضوع مورد بحث است. «هرچه موجود به هدف نزدیکتر باشد، تمایل به نزدیک شدن به آن هدف در او قویتر می‌شود». (۷۱) در جریان شکل گیری قیام، هرچه واکنش‌های عاطفی و روحی مردم به احساس محرومیت، به حاشیه رانده شدن، انکار هویت خود، و سرکوب و ناامیدی نسبت به تغییر مسالمت آمیز شرایط بیشتر و شدیدتر باشد، اراده برای تغییر شرایط بطور طبیعی افزایش می‌یابد. حال، در فرآیند تبدیل خشم به قیام هرچه فعالیت‌ها به هدف نزدیکتر باشد، اراده‌ها مستحکم‌تر شده، و قدرت مردم افزایش می‌یابد. در نتیجه گرایشات خنثی، که امروزه قشر خاکستری نامیده می‌شود، نیز به جریان قیام خود را نزدیک می‌سازد. اما باید در نظر داشت که میزان تلاشی که برای دستیابی به یک موقعیت ارزشی انجام می‌شود، به اندازه نزدیکی خود موقعیت مطلوب به نظر می‌رسد. در واقع رابطه‌ای اجتناب ناپذیر میان تلاش برای رسیدن به مطلوب و موقعیت مطلوب وجود دارد. هرگاه این رابطه به درستی شناخته شود، رسیدن به هدف را بیشتر تسهیل می‌سازد. «این بدان معناست که اگر مردم موقعیت نسبتاً کم ارزشی داشته باشند، اما برای رسیدن به موقعیتی با ارزش سخت تلاش کرده باشند، و معتقد باشند که موقعیت رسیدن به هدف برای آنان نزدیک است، میانگین شدت برانگیختگی یا برجستگی، تقریباً به طور قطع بیشتر از موقعیتی است که برای آن تلاش کمتری صرف شده است». (۷۲) البته این افزایش برانگیختگی به این ادراک که آنها به هدف نزدیک شده‌اند بستگی دارد، و نه اینکه با شرایط عینی و واقعی آن شرایط بستگی داشته باشد. بی‌تردید، این ادراک که با باورداشتن همراه است، عزم و اراده‌ها را برای رسیدن به موقعیت مطلوب نیز مستحکم‌تر می‌سازد. بنابراین، هرچه که محرومیت‌ها بیشتر احساس شود، در خود این ادراک را نیز برای مردم ایجاد می‌کند که آنها می‌توانند شرایط را تغییر دهند. در این شرایط تردیدها جای خود را به اعتماد به نفس

---

[41] Goal-gradient

و اراده برای عبور از یاس و سرخوردگی می سپارد، و هرچه نظام فشارها را بر مردم بیشتر وارد می‌سازد، آنان احساس می‌کنند که به هدف نزدیک شده‌اند. مشاهدات تجربی نیز نشان می‌دهد که هرچند فرآیند رسیدن به موقعیت مطلوب ممکن است طولانی باشد، اما همان رابطه میان خشم و ادراک نزدیک بودن به هدف قابل تحقق است بگونه‌ای که تقریبا هیچ نمونه‌ای را نمی‌توان یافت که خشم مردم برای همیشه سرکوب شده باشد. جوامع پیوسته تحولاتی را تجربه می‌کنند، فرصت‌ها را در می‌یابند، و با ارزیابی نقاط قوت و ضعف، ابهامات و القائات مخرب را از خود دور می‌سازند.

فوران خشم و شرایط ایران امروز

همانگونه که در ابتدا توضیح داده شد، هدف اصلی این فصل این بود که علل و چرایی فوران خشم مردم را درچارچوب نظری «ناامیدی، خشم، قیام» و بعنوان نگرشی مبتنی بر پیش فرض‌های روانشناسانه و عاطفی مردمی که در مقابله با حکومت‌های استبدادی و سرکوبگر قیام می‌کنند، توضیح داده شود. برای این منظور، کتاب چرا مردم قیام می‌کنند، اثر «تد رابرت گور» بعنوان یکی از منابع قابل اعتماد در تحلیل چرایی قیام‌های مردم در نظر گرفته شده و بخش‌های عمده‌ای از آن با شرح و تفصیل توضیح داده شد. هرچند که کتاب مذکور یکی از منابع کلاسیک مطالعه رفتار مردم و چرایی انقلاب آنها می باشد، اما می‌تواند برای درک چرایی انقلاب مردم ایران علیه حکومت استبداد مذهبی چشم‌اندازهای روشنی در اختیار علاقه‌مندان فراهم آورد. برای این منظور، ده مورد از خطوط موازی که میان استدلالات «تد گور» و شرایط ایران وجود دارد، بگونه‌ای مقایسه‌ای و به اجمال توضیح داده می‌شود.

اولین مورد این است که برای مطالعه چرایی انقلاب مردم پیشنهاد می‌شود که بررسی هویت گروهی آنان و نارضایتی نسبی عمومی بویژه افراد محروم، از جمله گروههایی که به فقر کشیده شده‌اند، بیکاری گسترده جوانان، و نارضایتی گسترده اعضای گروه‌های اقلیت، و ناامیدی کامل از تغییرات از درون بعنوان آغاز مطالعه در نظر شود. در اینجا شرایط محرومیت را به معنی فراگیر آن یعنی حالتی که احساس خشمی عمیق نسبت به سلطه انحصاری گروه حاکم بر همه منابع مادی، انسانی، فکری، و فرهنگی جامعه برانگیخته است.

دومین مورد برای مطالعه این است که علل و چرایی نارضایتی و خشم مردم را با در نظر گرفتن شرایط سرکوب، بدیل‌های موجود، آگاهی‌های صحیح، و رفتار آنها نسبت به مظالمی که توسط رژیم استبداد مذهبی بر آنان تحمیل شده است، درک شود.

بنابراین، برای درک علل حقیقی چرایی خشم مردم باید به سخن و خواست آنان، روایت‌ها، و شرح مظالمی که بر آنها رفته است، با احساس مسئولیت دقت نموده، خود را در جای آنها قرار داده و بکوشیم صدای آنان باشیم. بویژه هموطنان خارج کشور که از تیغ سانسور در امان هستند، باید صدای مردم را شنیده و آنرا به گوش مقامات کشور محل اقامت و سازمان‌های ذیربط برسانند. این تنها راه ممکن در خارج کشور برای درک شرایط مردم در داخل ایران و فریاد انقلابی آنان علیه حکومت مذهبی است.

بعنوان سومین مورد توصیه می‌شود این پرسش را در پیش اندیشه نقادانه خود مطرح سازیم که چگونه نادیده گرفته شدن نیازهای طبیعی و خواست مردم، که ریشه اصلی آن در نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌های نظام حاکم است، نه تنها آسیب‌های عمیق بر روح و روان مردم وارد ساخته است، بلکه اکثریت عمده اعضای جامعه را به اعتراضات گسترده، و در نهایت به قیام در برابر رژیم استبدادی کشانده است. بنابراین، قیام کردن بر علیه هر نوع حکومت استبدادی نه تنها حقی برای مردم، بلکه وظیفه‌ای اجتناب ناپذیر برای هر فردی است که می‌خواهد خود را واجد دریافت صفت انسان بوده مسئول بداند. این مسئولیتی است که نسبت به آن تسامح نباید روا شود.
چهارمین مورد مهم این است که در مطالعه چرایی خشم و واکنش طبیعی مردم برای قیام علیه استبداد، انگیزه‌ها و راهبردهای حکومت سرکوبگر در برخورد با مردم نیز می‌بایستی مورد توجه قرار گیرد. آیا سیاست‌های مزورانه و یا سرکوبگرایانه حکومت می‌تواند استعدادهای نهفته در قیام مردم را افزایش و یا کاهش می دهد؟ آیا اساسا، آنگونه که جریانات اصلاح طلبی می‌گویند، حکومت تمایلی به باز کردن پنجره‌های گفتگو با مردم و انجام تغییراتی بنیادین در ساختار نظام دارد؟ بی‌تردید پاسخ به این پرسش‌ها منفی است. همانگونه که در فصل اول توضیح داده شد، نظام حکومتی مذهبی ماهیتاً و ذاتاً اصلاح پذیر نبوده و نمی‌تواند خود را با الزامات جامعه مدرن مطابقت دهد. اصلاح گری و تعامل در این نظام دینی به لحاظ منطقی جمع نقیضین[۴۲] است.

مورد پنجم اینکه در مطالعه چرایی قیام مردم جان به لب رسیده، و اتخاذ راهبردها و شیوه‌هایی که می‌تواند آنها را برای غلبه بر وضع موجود و رسیدن به جامعه مطلوب

---

[42] Principle of contradiction

یاری رساند، باید شواهدی را از موفقیت‌های جنبش‌های اجتماعی و سیاسی، خط مشی‌ها و آیین‌های سیاسی آنان، و نمونه‌هایی از اقدامات سیاسی موفق را جستجو کرد تا بتوان چگونگی تبدیل موفقیت آمیز ناامیدی‌ها به نارضایتی‌های گسترده، و سپس قیام عمومی، بسیج نیروها، فعال ساختن نیروهای خنثی (به اصطلاح قشر خاکستری) و انتخاب‌ها را در میان ساز و کارهای مختلف سیاسی نافذ و تأثیرگذار نمود. بعنوان مثال، اینکه تا چه اندازه نگرش‌ها و دستاوردهای اندیشه‌های افریقایی و یا عملکرد و اندیشه‌های متفکران امریکای لاتینی مورد توجه فعالان سیاسی قرار گرفته است، و یا اینکه آنهایی که برای خود ردای زعامت بر مردم را دوخته‌اند، با این اندیشه‌ها و تحولات آشنا هستند، موضوع مهمی است که می‌توان به آن اندیشید.[۴۳]

تحلیل صحیحی از فشارها و محدودیت‌های بین‌المللی که بر نحوه واکنش حکومت اسلامی و اقدامات سیاسی آن تأثیر گذار است، مورد ششم را شامل می‌شود. قیام مردم نمی‌تواند با پیروزی قرین باشد اگر نتوان ماهیت سازوکارها و قوانین بین‌المللی را شناخت. این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد، و همه شواهد هم آنرا نشان می‌دهد، که فعالان سیاسی و رهبران جامعه مدنی نه تنها با پیچیدگی‌های قوانین بین‌المللی و استعدادهای نهفته در آنها برای پیشبرد قیام آشنایی ندارند، گویی تمایلی هم برای مشاوره با متخصصان و صاحبان اندیشه حقوقی بین‌الملل ندارند. در موارد روشنی مشاهده می‌شود که مفاهیم و یا نظریه‌هایی که توسط آنان در رسانه‌ها ارائه می‌شود در حد کلی گویی‌های عوام فریبانه بوده و سنخیتی با ساختارهای بین‌المللی و قوانین حقیقی ناظر بر آنها ندارد.

مورد هفتم را باید در اهمیت توجه به اقدامات سیاسی و واکنش‌های حکومت استبدادی که بر گروه‌های درگیر تأثیر می‌گذارد، جستجو کرد. شناسایی آگاهی‌های طرفین و گروه‌های سیاسی مرتبط با آنان، از شرایط داخلی و بین‌المللی، و اینکه تا چه اندازه می‌توانند استعدادهای موجود را در جهت قیام مردم بکار گیرند، نیز باید در

---

[۴۳] اغلب بیانیه‌ها و یا اعلام نشست‌هایی با عناوین پر طمطراق توسط این گروه‌های کوچک انتشار می‌یابند. یکی از این بیانیه‌ها شامل دعوت به مشارکت در همایشی بود با عنوان « تبیین آینده دمکراسی در ایران با استفاده از نقشه راه» که در واشنگتن برگزار می‌شود. نگاهی ساده به کارنامه سخنرانان این نشست نشان می‌دهد که هیچکدام از آنها آشنایی با موضوعات دمکراسی، شرایط ایران، و جهان ندارند.

کانون توجهات قرار گیرد. هنوز مشاهده می‌شود که بخشی از جریان انقلابی هنوز گرفتار سرو صداهای توده‌ای (پوپولیستی) است تا اینکه تمایلی داشته باشد به درستی به درک صحیحی از شرایط نائل آید. گروه‌های کوچکی هم هستند که هنوز در چارچوب آیین‌های منسوخ پیشین خود باقی مانده و نتوانسته‌اند به درک صحیحی از شرایط متحول جهان که بر کشور تاثیر می‌گذارند دست یابند. این نارسایی‌ها بر مسیر طبیعی تبدیل ناامیدی به خشم و سپس به قیام تاثیراتی بازدارنده دارد.

مورد هشتم در فرصت طلبی‌هایی مشاهده می‌شود که به اصطلاح یکشبه کسانی را بعنوان چهره‌های مبارز به افکار عمومی معرفی می‌کند و به این طریق افکار عمومی را با یاس و دلسردی برای پیشبرد مبارزه همراه می‌سازد. حداقل از زمان شروع انقلاب مهسا نمونه‌های متعدد و روشنی مشاهده می‌شود که رسانه‌ها افرادی را به اصطلاح به عرش اعلا رسانده‌اند درحالیکه آنان نه تنها ظرفیت لازم برای مشارکتی سازنده در جریان قیام را ندارند، بلکه از آن در جهت اهداف فردی و جاه طلبی‌ها استفاده کرده‌اند.[۴۴] شوربختانه این افراد بدون داشتن آگاهی‌ها و دانش لازم از مبانی رفتار و نظریه‌های سیاسی، مفاهیم و بنیادهای اندیشه، و قوانین حقوقی بین‌الملل، به اجلاس‌های مختلف دعوت شده و بعنوان کارشناس و صاحبنظر مواضعی را ایجاد می‌کنند که با واقعیات جهان بیگانه است.[۴۵]

نهمین مورد را می‌بایست در نقش مخرب گروه‌های لابی‌گری جستجو کرد که با نفوذ بر رسانه‌ها و افکار تصمیم گیرندگان در خارج کشور بر تصمیمات و خط مشی‌های آنان مانع از شکل گیری نگرش صحیحی درباره خواست مردم ایران برای رهایی از استبداد مذهبی و رسیدن به جامعه مطلوب می‌شوند. خبرنگارانی که در رسانه‌هایی شناخته شده خارجی حقایق جامعه ایرانی به ستوه آمده را تحریف می‌کنند، و یا لابی‌گران آشکار و یا پنهانی که پیوسته و با مداومت همواره سعی در توجیه سیاست‌های حکومت اسلامی در خارج از کشور داشته‌اند.

دهمین مورد را باید در ساده‌اندیشی و سطحی نگری‌های بخش بزرگی از مردم توضیح داد که منابع الهام اندیشه و باور و اقدامات خود را در رسانه‌ها و یا فضای مجازی جستجو می‌کنند. شواهد نشان می‌دهد که تمایلی ضعیف برای مطالعات

---

[۴۴] نگاه کنید به نشست دانشگاه جورج تاون و نشست‌های متعاقب در استنفورد و یا تورنتو، و یا نقش رسانه‌هایی مانند ایران اینترنشنال و دیگر رسانه‌های رسمی و غیر رسمی که از طریق تحلیلگران خود مخاطبان را با تحلیل و تفسیر خبر سرگرم کرده‌اند، و به اینطریق راه آموزش‌های صحیح برای ارتقای آگاهی‌های عمومی را مسدود و یا منحرف ساخته‌اند.

[۴۵] بعنوان یک مثال ساده، نگاه کنید به حضور مسیح علی‌نژاد و حامد اسماعیلیون در اجلاس امنیتی هلیفاکس در کانادا.

عمیق و علمی درباره درک چرایی امور وجود دارد. سطحی نگری، که اغلب رسانه‌ها آنرا توسعه می‌بخشند، به یکی از موانع عمده در پیشبرد قیام تبدیل شده‌اند. امروزه مشاهده می‌شود که اصطلاح «اتاق فکر» اغلب توسط گروه‌های سیاسی ریز و درشت مرسوم شده است، و یا کسانی گروه خود را «اندیشکده» می‌نامند، درحالیکه نه از اندیشه‌های علمی بهره برده‌اند و نه با تفکر کردن براساس مبانی علمی آشنایی دارند.[۴۶]

مروری بر بنیادهای نظری

«گور» فرضیه «محرومیت نسبی» را بعنوان زمینه برانگیختگی مردم برای بیان خشم و روی آوردن به قیام مبنای کار و مطالعه خود قرار داده و توضیح می‌دهد که اختلاف بین آنچه مردم فکر می‌کنند سزاوار آن هستند، و آنچه واقعاً فکر می‌کنند می‌توانند به دست آورند، می‌بایست به کانون توجهات و تحلیل چرایی قیام‌ها مردمی علیه حکومت‌های خودکامه کشیده شود. دقیقا برخلاف نظریه‌های کلاسیک انقلاب که می‌کوشند رابطه میان شرایط پیش انقلابی و شکل گیری انقلاب را توضیح دهند، قیام مردم در نظریه «گور» بر مبنای فرضیات دیگری قرار گرفته است. درحقیقت، نظریه «ناامیدی، خشم، قیام» نوع مشخصی از ابعاد و شرایط روانشناسی اجتماعی را بعنوان علل و چرایی قیام مردم مورد توجه قرار قرار داده و می‌کوشد توضیح دهد که هرگاه ناامیدی کامل برای تغییرات در جامعه شکل گیرد، زمینه‌های خشم سیاسی به عنوان موتور محرکه قیام فراهم می‌آید. علت طرح این فرضیه هم این است که در هر جامعه‌ای حتی جوامع دمکراتیک نیز امکان بروز خشم سیاسی برآمده از نارضایتی‌ها و ناامیدی‌ها وجود دارند، هرچند که جلوه‌های اینگونه خشم با آنچه در جوامع غیر دمکراتیک اتفاق می‌افتد متفاوت می‌باشد. درحقیقت، آنچه که این امکان وقوع قیام‌های مردم را فراهم می‌آورد، همان حالات روحی و روانشناختی اجتماعی ناشی از یاس و ناامیدی نسبت به نظام حاکم برای تمایل داشتن به ایجاد اصلاحات و یا تغییراتی در نگرش و سیاست گذاری‌ها می‌باشد. در واقع، این قیام با ادراکات و واکنش طبیعی مردم، و باورها و نگرش آنان نسبت به مفاهیم حیاتی زندگی، رابطه مستقیم و گریز ناپذیر دارد. به سخن دیگر نمی‌توان مردم را در حالت و شرایط انقلابی فراگیر تصور کرد، اما آن دگرگونی‌هایی که در روح و احساسات آنها، و بویژه در باورها و ارزش‌های مورد نظر آنان بوجود آمده است، را نادیده انگاشت. از اینروی، پیوند مستقیم میان باورهای مردم برای ضرورت انجام دگرگونی‌های بنیادین در پایه و شالوده جامعه، که همانا با اضمحلال نظام‌های حکومتی استبدادی میسر

---

[۴۶] نگاهی ساده به تارنما و یا صفحات مجازی این گروه‌ها نشان می‌دهد که هیچ اثر علمی قابل قبولی در کارنامه آنها مشاهده نمی‌شود.

می‌باشد، و عزم و اراده‌ای که در آنان برای تغییر بوجود آمده است، بر برنامه‌های عملی و از پیش تعیین شده می‌گیرد.

> گزاره اصلی فرضیه ناامیدی– پرخاشگری این است که هر چه ناامیدی مردم بیشتر باشد، میزان قیام آنها علیه منابع سرخوردگی و یاس بیشتر خواهد بود. این فرضیه مبنای برانگیختگی لازم را برای اقدامات انقلابی فراهم می کند: هر چه شدت ناامیدی و محرومیت بیشتر باشد، درجه و شدت انقلاب فزونی می‌یابد. (۹)

بنابراین، هرچه میزان ناامیدی بیشتر باشد، مردم را به واکنشی شدیدتر و نسبت به ناامید کنندگان خود برانگیزد. این انگیزش در درون احساسات و تمایلات طبیعی انسان برای تغییر در شرایط زندگی شکل گرفته، و سپس ذهنیت مردم برای شیوه ایجاد تغییر را آماده می‌سازد. در اینجاست که تردیدها و ترس‌ها فرو می‌ریزد و این باور به وجود می‌آید که قیام تنها راه پایان بخشیدن به شرایط خفقان و سرکوب حکومت‌های استبدادی است. نکته قابل توجه در این شیوه تحلیل این است که با گفتمان حقوق بشر بین‌المللی نیز ارتباطی مستقیم برقرار می‌کند. اعلامیه جهانی حقوق بشر در مقدمه قیام مردم را به عنوان آخرین راهکار، یعنی بعد از اینکه همه درها از سوی حاکمیت بر روی مردم بسته می شود، مورد شناسایی قرار می دهد.

> از آنجا که شناسائی حیثیت ذاتی کلیهٔ اعضای خانواده بشری و حقوق یکسان و انتقال ناپذیر آنان اساس آزادی و عدالت و صلح را در جهان تشکیل میدهد،
>
> از آنجا که عدم شناسائی و تحقیر حقوق بشر منتهی به اعمال وحشیانه‌ای گردیده است که روح بشریت را به عصیان واداشته و ظهور دنیائی که در آن افراد بشر در بیان و عقیده آزاد و از ترس و فقر فارغ باشند به عنوان بالا ترین آمال بشر اعلام شده است،
>
> از آنجا که اساساً حقوق انسانی را باید با اجرای قانون حمایت کرد *تا بشر به عنوان آخرین علاج به قیام بر ضد ظلم و فشار مجبور نگردد*

فراز آخر در مقدمه مذکور صراحت دارد که قیام مردم آخرین علاج برای درمان ناامیدی حاصل از شرایط استبدادی است. از اینروی، شدت محرومیت از مواهب طبیعی یک زندگی عادی، که موجبات آسیب‌های روحی، روانی، و جسمی را باعث می‌شود، خشم مردم را برانگیخته، و جلوه‌های سیاسی آن خشم انگیزش لازم برای قیام را فراهم می‌آورد. افزون

براین، نسبت مشارکت مردم در قیام علیه حکومت استبدادی با ادراک آنان از آن محرومیت رابطه‌ای مستقیم دارد. حال هرگاه این احساس محروم بودن از آستانه تحمل برای یک زندگی عادی فراتر رود، بخش‌های بزرگی از جامعه ناراضی و خشمگین به سوی سیاسی شدن سوق داده شده، و خود را با قیام پیوند می‌دهد. در حقیقت، انگیزش‌های مردم برای حرکت انقلابی در مقابله با رژیم از همان شرایط اجتماعی و سیاسی سرچشمه می‌گیرد که خود رژیم باعث و بانی آن بوده است. در حالی که در اوایل عمر حکومتی خود، به دلیل آشکار نشدن ماهیتی که داشت، و همچنین باورهای سنتی مردم نسبت به دین و اعتقادات مذهبی، حکومت توانسته بود حمایت بخش عظیمی از مردم را با خود داشته باشد، اما به دلیل ناتوانی ذاتی برای سازگاری با الزامات اندیشه‌ورزی و شرایط زندگی مدرن، هرگز نتوانست این حمایت مردمی را به گونه‌ای مستدام برای خود حفظ کند. تمامیت خواهی برآمده از ذات اجتناب ناپذیر حکومت دینی، یاس و ناامیدی را به جریان اصلی سیاسی و اجتماعی تبدیل کرد بگونه‌ای مردم با همه وجود خود دریافته‌اند که این حکومت منبع اصلی تباهی‌ها، محرومیت‌ها، ضربات عمیق به احساس هویت انسانی و تاریخی آنان، انزوای بین‌المللی و آبروریزی‌ها، و دیگر مصائب غیرقابل علاج می‌باشد. خشم حاصل از این شرایط مردم، و حتی دین باوران ناراضی، را برانگیخته و آنها را به اقدامی انقلابی برای مقابله با رژیم استبدادی فراخوانده است. مردم می‌دانند که باید از محرک‌های انقلابی تند و خشونت‌بار پرهیز کنند، اما برای آنها راه حل دیگری نیز بجز قیام علیه شرایط موجود باقی نمانده است. بنابراین اگر مردم عمیقا خشمگین هستند، اگر شعله‌های عصیان زبانه می‌کشد، و اگر از واژه‌هایی زشت و فحش دادن استفاده می‌کنند، باید ریشه‌های آنرا در همان ناامیدی نسبت به تغییر مسالمت آمیز شرایط و خشم سیاسی شده مردم در قبال حکومت مذهبی جستجو کرد.

> اگر مردم در معرض محرک‌هایی قرار گیرند که نمی‌توانند از آن اجتناب ورزند، یا بر آن غلبه کنند، تمایل ذاتی پیدا می‌کنند که به منابع آنها ضربه وارد آورند. اینگونه اقدامات مردم ممکن است ناامیدی آنها را کاهش دهد و یا حتی ندهد، اما به نظر می‌رسد که واکنش ذاتی رضایت بخشی برای آنها در قبال ناامیدی است. پاسخ‌های نوآورانه مردم ممکن است به نوبه خود حتی شامل توسل به خشونت هم باشد. (۲۳)

بنابراین، و در همه حال، اولا شرایط انقلابی واکنشی طبیعی به یاس و ناامیدی و خشم حاصل از آن نسبت به فریب‌ها و تبه کاری‌های حکومت، و احساس محرومیت است. ثانیا استعداد انقلابی بودن جمعی با شدت و دامنه محرومیت و سرکوب‌های مستمر حکومت با

یکدیگر ملازمه دارند. (۲۴) به عبارت روشنتر، اگر بین آنچه مردم باور دارند سزاوار آن می‌باشند، و آنچه در اختیار آنها قرار دارد، ناسازگاری قابل توجهی وجود داشته باشد، واکنش مردم نسبت به آن امری طبیعی و غیر قابل اجتناب است. «گور» بر این باور است که حتی اگر این احتمال وجود داشته باشد که نیازهای اساسی آنها برآورده خواهد شد، بازهم وقوع قیام مردم اجتناب ناپذیر است زیرا در همان باورهای مردم مشروعیت حاکمیت فروریخته است و هیچ امکان اصلاح در آن وجود ندارد. این موضوع را می توان از زاویه دید تفاوت میان نیازهای عادی و رفاهی مردم و نیازهای اساسی هویتی آنها نیز بررسی کرد. اگر حتی نیازهای عادی نیز با انجام اصلاحاتی تامین شود، که البته در این شرایط امری محال است، همان نیاز حیاتی مردم برای دریافت خویشتن مستقل انسانی خویش که لازمه شکل گیری هویتی آنان است، دست زدن به قیام علیه حکومت را ناگزیر می‌سازد. در اینجا باز همان رابطه میان یاس و ناامیدی از تغییر شرایط تا زمانی که این رژیم حکومت را در دست دارد، و ضرورت قیام یکبار دیگر آشکار می‌شود. در نظر بگیریم که اساسا سرخوردگی همانند مانعی بر سر راه رفتار هدفمند است، در حالیکه تمایل به قیام رفتاری کاملا طبیعی است که به دلیل آسیب‌های جدی که بر حیات مردم وارد شده است، خود را به نمایش می‌گذارد. تمایل به پاسخی سراسر خشم آلود در هنگام ناامیدی، و احساس به بن بست رسیدن برای ادامه حیات شرافتمندانه، بخشی از ساختار ذاتی روحی و احساسی انسان است که در اراده ای طبیعی برای قیام کردن تبلور می‌یابد.

یک نتیجه گیری ساده

نظریه «ناامیدی، خشم، قیام» و سازوکارهای مرتبط با این نگرش، پیوندی ناگسستنی میان احساس محرومیت تحمیلی، نادیده گرفته شدن ارزش‌های اساسی هویتی انسان، و انتظارات طبیعی برای یک زندگی عادی با باور داشتن به تغییر اساسی شرایط تحمیلی، برقرار می‌کند. این پیوند که ریشه‌های خود را در اعماق روح و روان انسان امتداد داده است، برانگیختگی لازم برای اقدام جمعی را فراهم می‌سازد که چهره آن در قیام مردم علیه حکومت‌های استبدادی نمایان است. در این پیوند و شکل گیری انگیزش‌ها برای ایجاد تغییرات بنیادین، عناصر آگاه و هدفمند راه هرنوع توهمی برای انجام اصلاحات در سیستم را مسدود ساخته و آنرا با نیازهای واقعی مردم در ناسازگاری می‌بینند. تجربه بیش از چهل سال مردم ایران در کشوری تحت حاکمیت مذهبی قرار گرفته است، نشان می‌دهد که آنها یاد گرفته‌اند چه چیزهایی در زندگی آنها ارزشمند است، و چه چیزها و یا باورهای کاذبی زندگی طبیعی آنها را مخدوش می‌سازد. در طی مدت زمانی تقریبا نیم قرنی که مذهبیون قدرت انحصاری خود را بر شئونات و ارزش‌های حیاتی مردم، و نیز امکانات ملک و مملکت توسعه داده‌اند، این

حقیقت روشن شده است که پیروی از مرام کاذب مذهب سیاسی نوعی صغارت و عدم بلوغ خود–تحمیلی است که باید بر آن فائق آمده و با جسارت کامل آنرا کنار نهند. نتیجه این عدم بلوغ خود–تحمیلی چیزی بجز ناامیدی و یاس برای مردم در جهت برخورداری از یک زندگی عادی نبوده است. در واکنشی طبیعی به عوامل و منابع اینگونه ناامیدی است که موجبات خشم روز افزون مردم را فراهم آورده است. این خشم از یک سو، و گوش ناشنوای متوهم حکومت دینی از دیگر سو، ناگزیر مردم را به سوی قیامی فراگیر سوق داده است. اگر این خشم با قدرت و پایداری باقی بماند، مردم با نبوغ و خلاقیت های خود سازوکارهای لازم برای به سرانجام رساندن قیام خود علیه حکومت استبدادی دینی را نیز فراهم می آورند. مردم حتی ممکن است یاد بگیرند که قیام علیه استبداد نه تنها ضروری، بلکه در ذات خود ارزشمند می باشد. این ارزش انقلابی که ریشه های خود را در باورهای مردم دوانده است، هر روز عمیقتر و گسترده تر می شود. نظام با بلاهتی عجیب چشمان خود را بر روی واقعیات عریان جامعه فرو بسته و هر روز بر دامنه سرکوب مردم می افزاید. مردم نیز همه ترس ها و نگرانی های خود را با خشمی که هر روز بیشتر فوران می یابد، جایگزین ساخته و در راه آزادی و حیات شرافتمندانه انسانی می کوشند. این راه برگشت ناپذیری است. خشم مردم را نمی‌توان به خاموشی کشاند مگر زمانی که حکومت مذهبی برای همیشه از کشور رخت بربندد.

فصل چهارم

شکل‌گیری هویت اجتماعی

طرح موضوع

قیام رهایی بخش مردم ایران برای آزادی و استقرار یک حکومت آزاد و دمکراتیک وارد مرحله حساس دیگری شده و شرایطی متفاوت از سال‌های پیش را در برابر نظام حاکم به اصطلاح اسلامی قرار داده است. از ویژگی‌های این مرحله حساس این است که مردم با عزمی راسخ قصد دارند نظام ستمکار را به زانو درآورند و در میان اینان بخشی از گروه‌های مذهبی نیز توانسته است نهضت رهایی بخش را به مرحله تکاملی دیگری وارد کنند. در خبرهای مربوط به تحولات جنبش آزادی خواهی مردم ایران، سخنان مولوی عبدالحمید، امام جمعه اهل سنت شهر زاهدان و مدیر مدرسه عالی دارالعلوم زاهدان این تحولات را بخوبی نشان می‌دهد. مولوی در خطبه‌های نماز جمعه ۲۷ آبان ۱۴۰۱، با گرامیداشت یاد کشته شدگان آبان ۹۸، نکات برجسته ای را مطرح ساخت که به شیوه‌ای بی نظیر می‌تواند توضیح دهد چرا مردم تا این اندازه در برابر حکومت مذهبی حاکم بر کشور خشمگین هستند. او یکی از حساس‌ترین موضوعات هویتی را برجسته ساخته و با صدایی رسا و روشن اظهار داشت که اهل سنت ۴۳ سال است که گرفتار تبعیض است. این تبعیض‌های سازمان یافته مانع از این شده است تا اهل سنت و جماعت بتوانند امور مذهبی خود را برطبق موازین اسلامی هدایت کنند. مساجد آنان، اداره شهرها، امور اداری و استخدامی و دیگر شئونات جامعه همه تحت کنترل نیروهای امنیتی است. «مردم با خوف و ترس نماز می‌خوانند. کجای دنیا چنین کاری می‌کنند»؟ نامبرده تاکید کرد: «ما باید در مقابل اراده ملت تسلیم باشیم و

نگذاریم قضیه روز به روز بحرانی‌تر شود و کار به جایی برسد که دین گریزی و نفرت از علما بیشتر از این شود».[۴۷]

به موازات خشم مردم سیستان و بلوچستان نسبت به تبعیض‌های سازمان یافته حکومت اسلامی، جمعی از ماموستایان [استادان] و مدرسان و امامان جمعه سنندج و دهگلان، در استان کردستان نیز با انتشار ویدئویی از یک بیانیه مشترک خبر دادند که در آن چندین خواسته، از جمله برگزاری یک همه پرسی زیر نظر سازمان‌های بین‌المللی در ایران مطرح شده بود. روحانیون اهل سنت سنندج و دهگلان خواستار آزادی بدون قید و شرط همه زندانیان شده و به حکومت نسبت به اعدام معترضان هشدار دادند و تاکید کردند: «چنین کار دهشتناکی تنها باعث افزایش خشم ملت انقلابی خواهد شد». آنان خواهان پایان یافتن سانسور اخبار و اطلاعات و توقف فیلترینگ فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی هستند. آنان همچنین حمایت خود را از خواسته‌های دانش‌آموزان و دانشجویان اعلام و تاکید کردند: «حضور نیروهای سرکوب در مدرسه و دانشگاه خلاف دین و قانون و اخلاق و منافی با وجدان‌های سالم بشری است».[۴۸]

این تحولات ابعاد هویتی اعتراضات به حکومت که وارد مرحله انقلابی و امیدوار کننده‌ای شده است، نشانه هایی قابل اعتماد برای تسریع در روند شرایط انقلابی را بازگو می کند. در حقیقت، حکایت مردم ستم دیده اهل سنت و جماعت و تبعیض های سازمان یافته حکمرانان شیعه مذهب، این پرسش را در برابر پژوهشگر کنجکاو قرار می دهد که چرا نادیده انگاشتن حقوق ذاتی هویتی مردم که توسط اعلامیه جهانی حقوق بشر مورد شناسایی رسمی قرار گرفته است، توسط حکومت استبدادی مذهبی انکار می شود؟ «هر کس می‌تواند بدون هیچگونه تمایز بویژه از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر و همچنین ملیت، وضع اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر موقعیت دیگر، از تمام حقوق و کلیه آزادی‌هایی که در اعلامیه حاضر ذکر شده است، بهره‌مند گردد». (ماده ۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر) آیا مگر نه این است که حتی براساس آموزه های دینی ادعایی حکومت و مبلغان

---

[۴۷] طرح موضوع و استناد به سخنان ایشان به این معنی نیست که نویسنده با نگرش مذهبی ایشان موافقت دارد یا خیر. بلکه هدف این است که موضوعات هویتی را برجسته ساخته و توضیح دهد چرا موضوعات هویتی (و مذهبی) می‌تواند یکی از حساس‌ترین و مهمترین منابع خشم مردم باشد.

[۴۸] این نویسنده با بحث همه پرسی موافق نیست زیرا آنرا به منزله مهر تاییدی بر موجودیت حکومت اسلامی می‌داند. حکومت‌های مبتنی بر مذهب باید برای همیشه حذف شوند تا مردم بتوانند براساس قواعد دمکراتیک نوع نظام سیاسی مورد نظر خود را انتخاب نمایند.

آن مردم در انتخاب راه خویش آزاد هستند؟ پس تکلیف لااکراه و فی الدین که روحانیون شیعه حاکم بر کشور آنرا نشانه برجسته تساهل و مدارا در دیانت اعلام می‌کنند، با این تبعیض‌های عمیق و سازمان یافته چه می‌شود؟

در فصول پیشین این کتاب با عنوان «فوران خشم»، سه نظریه در پاسخ به این پرسش‌های بالا ارائه شدند. در فصل اول با عنوان «نظریه کینه های کهن» توضیح داده شد که روحانیت شیعه از آغاز شکل گیری سازمان یافته خود همواره نوعی تنفر نسبت به نگرش عقلایی جامعه و مظاهر مدرن زندگی از خود نشان می‌داد. این تنفر با رسوخ به باورهای مذهبی مردمی که به دیانت و روحانیت اعتقاد داشتند، به تحولاتی بنیادین در کشور انجامید که عنوان انقلاب اسلامی به خود گرفت. روحانیت شیعه از این اعتماد مردم نهایت استفاده را در جهت منافع (صنفی) خود برده و حضور مستبدانه و جزم‌گرای خود را بر همه زمینه‌های مملکت توسعه بخشید. اما تجربه بیش از چهار دهه نشان می‌دهد که حکومت روحانیون شیعی بجز تباهی و ویرانی برای کشور، فامیل بازی و فساد گسترده، دست اندازی به دیگر کشورهای منطقه، برافروختن آتش اختلافات و دشمنی با دیگر ملل جهان، و استقرار حکومتی تمامیت، خواه نتیجه دیگر در بر نداشته است. نارضایتی و قیام عمومی مردم برعلیه این حکومت استبدادی دینی تمامیت خواه را می‌بایست در زیر عنوان «فوران خشم» مردم نسبت به طبقه به اصطلاح روحانی حاکم بر کشور و متحدان آنها توضیح داد.

در فصل دوم نظریه «ناهنجاری‌های اجتماعی» معرفی شده و این فرضیه مورد بحث قرار گرفت که حکومت به اصطلاح اسلامی همه ارزش‌های اجتماعی مدرن و متناسب با نیازهای امروزین جامعه را ویران ساخته و باورهای مذهبی خود–ساخته و غیر قابل سازگاری با شرایط زندگی خردمندانه مدرن را به عنوان ارزش‌های مذهبی اجتماعی به مردم تحمیل نموده است. در نتیجه، در طی این چهل و اندی سال تلاش برای نابود ساختن ارزش‌های ملی و فرهنگی مردم، فضای سرخوردگی و ناامیدی ناشی از عدم وجود هنجارهایی مناسبی که بتوانند مردم را در مسیر هویت واقعی خود رهنمون سازند، به وجود آمده است. این امر موجبات فوران خشم مردم نسبت به حکومت مذهبی تمامیت خواه را فراهم ساخته است. درحقیقت، فوران خشم مردم علیه حکومت دینی را می‌بایست در پرتو نیاز آنها به استقرار جامعه‌ای بسامان و هنجارهایی توضیح داد که لازمه هویت انسانی آنان است.

در فصل سوم نظریه «ناامید، خشم، قیام» به عنوان یکی از نظریه‌های کلاسیک روانشناسی اجتماعی به عنوان دلیل اصلی برای توضیح فوران خشم مردم معرفی گردید . این نظریه بر

شالوده‌های روانشناسانه‌ای تحلیل شد که براساس آن علت اولیه و اصلی خشم مردم ناشی از ترکیبی از ناامیدی از تغییر شرایط، بروز نارضایتی عمیق، سیاسی شدن آن نارضایتی و زبانه کشیدن آتش خشم، پرخاشگری آنها بعنوان واکنشی طبیعی در قبال نظام حاکم، و در نهایت قیام علیه حکومت به اصطلاح مذهبی است.

در مرکز مباحث هر سه فصل این حقیقت نهفته قابل بحث است که حکومت دینی ماهیتاً نمی‌تواند حقوق ذاتی مردم را مورد شناسایی قرار داده و به آن احترام بگذارد. بنابراین هر سه بحث را می‌توان در پرتو نقض فاحش حقوق بشر ذاتی مردم هم توضیح داد. در این فصل یکی از نظریه‌های کلاسیک جامعه شناسی با عنوان «هویت اجتماعی» به عنوان چارچوب تحلیلی شناخت چرایی فوران خشم مردم انتخاب شده و اجزای توضیح دهنده آن به ساده ترین شکل ممکن معرفی می‌شوند.

کلید واژگان

هویت، تنش اجتماعی، روابط میان–گروهی، تبعیض و خصومت ورزی، شخصیت تمامیت خواه، عصبیت و ناسازگاری، خود–پنداری

هویت اجتماعی و فرآیند شکل گیری آن

نظریه هویت اجتماعی یک نظریه‌های روان شناختی اجتماعی است که توسط هنری تاجفل[۴۹] و جان ترنر[۵۰] معرفی شد. در این نظریه، وی توضیح می‌دهد که تعارض میان گروهای اجتماعی تابعی از تنش‌هایی که از آن سرچشمه می گیرد، و نیز ناشی از روش‌هایی است که گروه‌ها برای تعریف هویتی خود انتخاب می‌کنند. به عنوان یک نظریه کلاسیک جامعه شناسی، بحث اصلی مورد نظر این است که گروه بندی شناختی و پدیده‌های اجتماعی از طریق برجسته ساختن خصوصیاتی که به گروه هویت می‌بخشد تعریف می‌شوند. از طریق این گروه بندی‌های شناختی، ویژگی هویتی، تمایزات فرهنگی و مذهبی و زبانی، و اختلافاتی که از آنها سرچشمه می‌گیرند، هرچه بیشتر نمایان شده و حتی ممکن است که جنبه‌های اغراق‌آمیز به خود گیرد که در شرایطی به پرخاشگری و حتی نبردهای میان–گروهی هم کشیده می‌شود. بنابراین، هرگاه اختلافات نتوانند از طریق همپرسگی به نوعی اجماع و وفاق دست یابند، خطوط گسل پدیدار شده و گروه‌ها را در مقابل هم قرار می‌دهد. این تقابل‌ها

---

[49] Henri Tajfel (1919-1982).
[50] John, C. Turner (1947-2011)

ادراکات نادرست و حتی مغرضانه را بیشتر دامن می‌زند، دشمنی‌ها پدیدار می‌شود، و در نهایت اشکال مختلف اختلافات به خصومت‌ها و درگیری‌های تمام عیار ختم می‌شود. این نقطه نظرات تاجفل می‌تواند برای توضیح چرایی فوران خشم مردم سودمند باشد.

تاجفل در خانواده ای یهودی در لهستان به دنیا آمده و در فرانسه به تحصیل ادامه داد. در دوران جنگ جهانی دوم در ارتش فرانسه خدمت کرده و سپس اسیر شد. دراین ایام دوراهی عجیبی بر سرراه او قرار گرفت. با توجه به پیشینه ای که داشت می‌دانست که آلمان نازی هرگز او را تحمل نخواهد کرد. بویژه آگاه بود که حتی پیشینه لهستانی او برایش خطرناک‌تر است. از اینروی خود را یهودی فرانسوی معرفی نمود. به همین دلیل در بازداشت اسیران جنگی باقی ماند. بعد از جنگ به انگلستان مهاجرت کرده و در آنجا ازدواج و زندگی نوینی را آغاز کرد. با توجه به این پیش زمینه‌های هویتی و دینی که داشت، و رنج‌هایی که متحمل شده بود، اصلی‌ترین پرسشی که ذهن او را مشغول می داشت این بود که چرا مردم دیگران را به آسانی نابود کرده و چرا تمایل دارند در جهت اهداف و آرمان‌های خود کشته شوند. این موضوعات او را به سوی مطالعات هویتی کشاند. آغازین مرحله برای نظریه پردازی او این بود که در شرایطی خاصی هویت جمعی اجتماعی برای برخی از مردم به مراتب مهمتر از هویت فردی آنهاست. یعنی اینکه آنها از طریق بودن در جمع و گروه هویت خود را تعریف کرده و می‌شناسند. از همه مهمتر، هویت اجتماعی بر رفتار بین-گروهی تأثیر گذار است. این روابط درون گروهی تعیین کننده ویژگی‌های هویت جمعی و از طریق آن عامل اصلی در شکل گرفتن هویت افراد است. درواقع، نمی‌توان گفت که احساس فردیت انسان در حالتی انتزاعی و به دور از فرهنگ‌ها، هنجارها، و یا واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی ادراک شده و تعیین می‌شود. مفهوم فردیت و اجتماعی بودن با یکدیگر آمیخته و عجین هستند.

البته پیشتر از او موضوعات هویتی توسط متفکران دیگری مانند هگل[۵۱] و یا پاره ای از فلاسفه نهضت رمانتیک مانند یوهان هردر[۵۲] با دقت و عمق زیاد مورد بحث قرار گرفته بود. اما تاجفل ابعادی را بر این مطالعات افزود که اندیشه‌های او را در مقام برجسته‌ترین نظریه پرداز هویت اجتماعی تثبیت نمود. برای درک نوآوری آوری تاجفل در تعریف هویت اجتماعی و تاثیرات آن بر هویت فردی و میان-گروهی در شرایطی که مانع از برقراری سازشی میان این دو نوع هویت فردی و اجتماعی شود، در ابتدا پاره‌ای از اصطلاحات باید توضیح داده شوند.

---

[51] Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).
[52] Johann Gottfried von Herder (1744-1803).

اساسا هویت فردی با احساس خویشتن خویش و به عنوان امری خود–انگاشتی،[۵۳] در اعماق درون هر فردی بدون نیاز به دیگران ادراک می‌شود، و صرفنظر از اینکه یک چنین احساسی چه ارتباطی با جامعه و روابط میان–گروهی دارد. در حقیقت، ابتدای ادراک هویت فردی موضوع شهودی و درونی است که در شرایط یافتن خویشتن خویش به عنوان آفریده گاری منحصر به فرد، در حقیقت ناب در خویشتن خویش، اتفاق می‌افتد. در شخصی‌ترین و صمیمانه‌ترین آستانه ادراک خویشتن خویش،[۵۴] یک چنین احساسی با دیگران و آنگونه که آنان خود و هویت خویش را می‌یابند و شناسایی می‌کنند، ارتباط و پیوند ندارد، زیرا همه ابعاد یافتن خویش در هستن فردگرایانه ناب حضور می‌یابند. بنابراین، یک چنین احساس بودن و آگاهی نسبت به خویشتن خویش انتزاعی و بریده از متن واقعیت‌های اجتماعی بوده و نمی‌تواند هویت اجتماعی را آنگونه که برای شکوفایی انسانی لازم است تامین کند. به سخن دیگر هویت فردی موضوعی است که در ژرفای تلاشی درونی برای یافتن خویش و از طریق صمیمانه‌ترین رابطه خود–انگاشتی ادراک می‌شود. بنابراین، هویت در اولین مرحله ادراک آن موضوع شخص اول، احساس ناب هویت خویش، و در گسستی درون گروهی با دیگران مفهوم پیدا می‌کند. در حالیکه هویت اجتماعی برآمده از تبلور فردیت در جمع و در درون روابط اجتماعی، یعنی جایی که مفهوم «ما» به عنوان ساختاری اجتماعی حادث می‌شود، معنی پیدا می‌کند.

از طریق تعلق با جمع و علقه‌های درون گروهی، احساس خویشتن از سطوح اولیه و خود–انگاشتی فراتر رفته پیرامون ابعاد اجتماعی ماهیتی ساخته شده[۵۵] پیدا می‌کند. در اینجا، هویت با تعلق خاطر می‌آمیزد زیرا برای آن انگیزه‌هایی وجود دارد که فرد را برای یافتن خویشتن خویش به عنوان یک بازیگر اجتماعی، در ارتباط با دیگران تعریف کرده و او را به ارزیابی یک چنین هویت اجتماعی و ارزیابی آن وا می‌دارد. بنابراین، هویت اجتماعی، به عنوان امری حدوثی در پهنه فرهنگی و تاریخی جوامع اتفاق میافتد، سپس با تحولات آن خود را مورد ارزیابی قرار داده و راه تکامل و یا زوال را در پیش می گیرد.

---

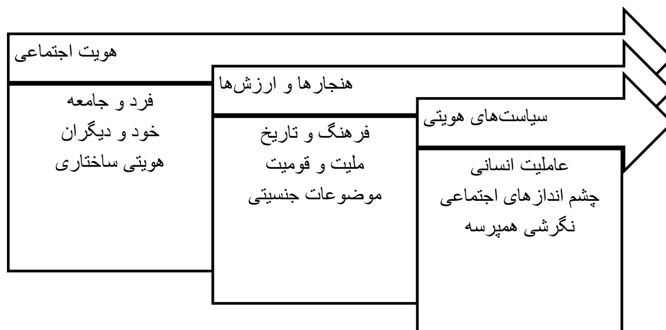
[53] Subjective

[54] The intimate stage of dialogue with oneselft to discover and recognize oneself.

[55] Social construction of identity

اینچنین ساختار اجتماعی شکل گیری هویت عینی، روابط درون گروهی را به سوی ایجاد مرزها و جدایی‌ها سوق می‌دهد، و این مرزهاست که با ویژگی‌های روانشناختی گروه عجین می‌شود. شکل گیری گروه از مهمترین پدیده های اجتماعی است که با قابلیتی وصف ناپذیر رابطه تنگاتنگی میان هویت فردی ، گروهی برقرار می‌سازد. در اینجا طبقه بندی‌ها و الزامات هنجاری همراه با آن نیز به وجود می‌آیند. گروه‌ها ممکن است ویژگی‌ها مثبت و افتخارات هویتی و تاریخی خود را بزرگ جلوه داده، و در نقطه مقابل دیگرانی را که در این طبقه قرار نمی‌گیرند خوار و بی‌ارزش پندارند. پس آنچه که از متن شکل گیری هویت اجتماعی بر می‌خیزد نگاه مثبت درون گروهی، و ناسازگاری نگرش برون گروهی است. اینچنین نگرش درون گروهی قابلیتی دارد تا به نیازها و مشکلات پاسخ دهد، از اینروی نیازی اجتناب ناپذیر و لازمه شکل گیری هویت اجتماعی است.

سمت گیری مثبت درون گروهی نیازها را توضیح می‌دهد، موانع را شناسایی می‌کند، و راه‌های ارتقای شرایط اجتماعی را نیز تامین می‌کند. در درون گروه است که نقشی‌های مرتبط با خود تعریف شده و براساس تقسیم وظایف، هر فردی نوعی از آنرا به عهده می‌گیرد. این نقش‌هاست که موجبات استمرار هویت و تامین الزامات آنرا نیز تعریف می‌کند. بنابراین، مقایسه بین گروه‌های از نظر روانشناسی گروه و احساسات اجتماعی آن می تواند توضیح دهد که چرا گروه‌ها در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. درحقیقت، مفهوم «ما» به ضابطه تعریف هویت تبدیل شده و با خود مرزهای جدایی میان هویت‌های اجتماعی براساس هنجارهای مورد نظر هر گروه را نیز تعریف می‌کند. این شیوه تعریف و شکل گیری هویت با ساختارهای ذهنی و روانی آمیخته و اشکال مختلف گروه‌های اجتماعی و ویژگی‌های خاص و منحصر به فرد آنان را نیز شکل می‌بخشد. این نگرش موضوع توضیح هویت را در فرآیندی به اشتراک می‌گذارد که از ادراک هویت فرد آغاز شده، از درون هنجارهای فرهنگی و اجتماعی می‌گذرد، و در نهایت به جایگاهی وارد می‌شود که در آن هرچند عاملیت مستقل عقلایی انسان محفوظ باقی می‌ماند، امکان تحقق و بیان آنرا به عنوان بخشی اجتناب ناپذیر از روابط گروهی و اجتماعی نیز پیدا می‌کند. نمودار زیر این فرآیند را نشان می‌دهد.



بنابراین، آغاز ادراک و بیان خویشتن خویش بعنوان یک بازیگر اجتماعی مستلزم این است که برای رسیدن به اهداف زندگی عادی، و از همه مهمتر رسیدن به مراتب عالی توسعه و رشد انسانی، فرد باید در حیات اجتماعی نیز خویش را در مرکز تعاملات قرار دهد. این مرحله‌ای فرآیندی در شکل گیری هویت است که به درستی می‌تواند واقعیت‌هایی را توضیح دهد که بگونه‌ای اجتناب ناپذیر با احساس و ادراک هویت و تبلور اجتماعی آن در شکل گیری روابط درون گروهی هم‌پیوند می‌باشد. درحقیقت، از طریق این فرآیند است که افراد در ابتدا خود را از درون می‌شناسند و سپس عصاره و گوهر وجودی خود را بعنوان یک شخص صاحب حق و تکلیف از عضویت در گروه‌های مختلف اجتماعی به دست می‌آورد. هویت اجتماعی از فرآیندهای شناختی آغاز شده، به درون شرایط اجتماعی راه می‌یابد، و سپس زیربنای رفتارهای بین–گروهی، شامل باورها و طرح‌های زندگی، علائق و تعصبات، و یا حتی تبعیض‌ها و احساس خصومت با دیگر گروه‌ها را باعث می‌شود. نکته شایان توجه در این نظریه این است که به نقش فرد در گروه و تاثیراتی که عضویت در گروه بر رفتارها و باورهای آنها دارد تکیه می‌کند. این عبور از ابعاد صمیمانه خویشتن خویش و رسیدن به هویت اجتماعی را با مطالعه دقیقتر نظریه «هویت اجتماعی و رفتار درون گروهی» اثر هنری تاجفل و جان ترنر می‌بایست توضیح داد.[۵۶]

نویسندگان مذکور اساس بحث را بر این فرض قرار می‌دهند که در مطالعات فرآیند شکل گیری هویت اجتماعی از طریق روانشناسی اجتماعی رفتارهای درون گروهی رهیافت‌ها متفاوتی وجود دارند که هرکدام سمت و سوی متفاوتی را دنبال می‌کنند. بطور عمده یکی از رهیافت‌ها با تکیه بر فرآیندهای روانشناختی درون فردی یا بین فردی، می‌کوشد توضیح دهد

---

[۵۶] به دلیل حفظ امانت، بخش‌های اصلی این فصل بطور مستقیم از نوشتار یاد شده استخراج شده است.

چگونه نگرش‌های تعصب آمیز یا رفتار تبعیض‌آمیز در رفتارها بوجود می‌آید. در این نگرش به رفتارهای بین–گروهی، به توالی انگیزش‌های تعاملات بین فردی تمرکز دارد تا اینکه چنین رفتارهایی را به تابعی از احساس تعلق خاطر داشتن به گروه توضیح دهد. یعنی اینکه اساسا فرد ادراک ر احساس بودن خود را نیز از طریق بودن در گروه و علقه‌های مشترک جستجو می‌کند. نظریه ناامیدی، خشم، قیام که در فصل پیشین توضیح داده شد، در ردیف این نگرش قرار می‌گیرد. همچنین نظریه‌های توضیح دهنده شخصیت‌های استبدادی مانند تئودور آدورنو،[۵۷] و یا ویژگی شخصیت تمامیت خواه توسط هانا آرنت[۵۸] در برگیرنده اینگونه تحلیل‌ها نسبت به روانشناسی اجتماعی افراد است. در این نظریه‌ها آمیختگی پیچیده رفتار فردی یا بین فردی با فرآیندهای اجتماعی متنی تعارض بین–گروهی و اثرات روانشناختی آنها، کانون دغدغه‌های روانشناسان اجتماعی نبوده است. به موازات این رهیافت، دیگران نقطه عزیمت در تحلیل روانشناسانه اجتماعی هویت اجتماعی را بر روابط کارکردی بین گروه‌های اجتماعی قرار می‌دهند. هرگاه روابط میان گروه‌ها با اختلافاتی مواجه شود، تعارضات میان آنها آغاز می‌شود. (۲۰۱۰: ۷)

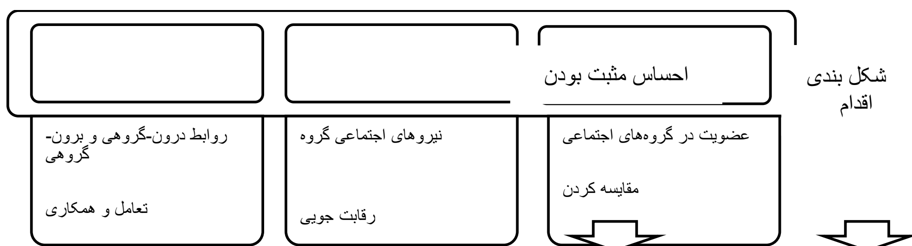
شاید اشاره کوتاهی به شرایط امروز ایران بهتر بتواند فرضیات روش اخیر توضیح دهد. گروه حاکم با همه اختلافاتی که در درون آن وجود دارد، به دلیل تاقضات ذاتی که در فلسفه وجودی اسلام سیاسی نهفته است، مردم ایران را در قالب گروهی ناراضی شامل همراهان دشمنی فرضی تصور کرده و به هیچ عنوان مایل به تغییر رفتارهای خود نیست. در اینجا ناسازگاری میان دیدگاه‌ها و باورهای گروه انقلابی و آنهایی که در نقطه مقابل قرار می‌گیرند، عملا بر روابط کارکردی میان دو گروه تاثیرات عمیقی داشته و آنها را در برابر هم قرار داده است. از زاویه دیدی درونگرایانه‌تر، گروه‌های حاکم براساس رقابت‌های درون گروهی برای قدرت و غارت، در مواقعی که نظام در بحران قرار می‌گیرد، بطور ذاتی در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند، حذف گروه‌های رقیب انجام می‌گیرد، و آنهایی که در جایگاه‌های ضعیف‌تری در حاکمیت قرار دارند از مدار غارت خارج می‌شوند. هرچند که این نگرش قانع کننده است و برای آن شواهد تجربی (مانند ایران امروز) نیز وجود دارد، اما بی‌تردید با چالش‌هایی همراه است. شاید مهمترین نارسایی را باید در بی‌توجهی به فردیت انسانی برای تحت تاثیر قرار دادن ساختارهای گروهی توضیح داد. افزون براین، فرآیندهای شکل گیری هویت‌های میان–گروهی ضرورتا محدود به ساختارهای بیرونی نیست، ساختارهای ذهنی بر آنها تاثیرات عمیقی دارد، و چون این ساختارها ماهیتی خود–انگارانه دارند، به سرعت از محدودیت‌ها خارج شده

---

[۵۷] Theodor Adorno (1903-1969).

[۵۸] Hannah Arendt (1906-1975).

و مسیر تعامل با گروه‌های رقیب برای منافع بطور نسبی مشترک را در پیش می‌گیرند. این ویژگی‌ها را در نمودار زیر می‌توان به تصویر کشید.



برای عبور از ناسازگاری میان دو رهیافت و غلبه با ساده انگاری فرضیات آنها، تاجفل نقطه عزیمت برای بحث خود را بر مبنای برقراری رابطه‌ای سازگار میان آنها قرار می‌دهد تا بتواند با عبور از محدودیت‌ها نظریه خود را توسعه بخشد. این محدودیت‌ها از یکسو به ناتوانی نظریه‌ای است که ناسازگاری‌ها را در میان روابط میان فردی و ویژگی‌های خاص آن جستجو می‌کند، و از دیگر سو ناسازگاری‌هایی که به دلیل عضویت آنها در گروه‌ها یا دسته‌های اجتماعی مختلف تعیین می‌شود و تحت تأثیر روابط شخصی بین فردی بین افراد قرار نمی‌گیرد. البته این بحث به آن معنی نیست که روابط بین فردی عاری از هرنوع ارزشی است و یا اینکه روابط برخاسته از تعلق به گروه‌های اجتماعی نباید در تحلیل ناسازگاری‌ها مورد غفلت قرار گیرد. بی‌تردید روابط بین فردی که از زوج سرچشمه می‌گیرد، و یا روابط میان اعضای یک گروه ورزشی و برآیندهای آن ممکن است با ناسازگاری‌هایی همراه باشد. اما اینگونه شرایط موضوع تضادهای هویت اجتماعی افراد قرار نمی‌گیرد، هرچند که بر شکل گیری آن تاثیر گذار است. اما هرگاه بتوان تعاملاتی را میان این دو نوع مشخص روابط توضیح داده و تاثیرات متقابل آنها با یکدیگر را نیز سنجید، بهتر می‌توان به ریشه‌های بسیاری از معضلات کنونی جوامع در حل و فصل مشکلات وقوف پیدا کرد. حال فرض کنید که میان این زوج و یا دو عضو خانواده اختلاف نظرهای شخصی و خلق و خو رفتاری بروز کند، دامنه آن تا بدانجا توسعه پیدا نمی‌کند که موجبات آسیب‌هایی جدی به جامعه را باعث شود. اما اگر یکی از والدین و یا افراد خانواده به گروه سیاسی خاص تعلق خاطر پیدا کند، و طرف دیگر خانواده با گروه سیاسی مخالف پیوند داشته باشد، آنگونه که در ایام سال‌های پس از انقلاب در ایران مشاهده می‌شد، خطوط گسل ممکن است با خصومت‌ها و درگیری‌های میان– گروهی همراه شده و حتی حیات سیاسی یک جامعه را به خطر اندازد. شرایط کشورهای شکننده‌ای مانند افغانستان که گرفتار چرخه نابود کننده عقب ماندگی اقتصادی، عدم ثبات

سیاسی، و نابودی فرهنگ و میراث ملی شده‌اند، یکی از نمونه‌های روشن اینگونه خطوط گسل است.

یک مثال دیگر می‌تواند اهمیت روابط میان-گروهی را بعنوان شاخصه شکل گیری هویتی و رفتارهای ناشی از آن را نشان دهد. همانگونه که در فصل اول توضیح داده شد، مردم حوزه بالکان علی رغم همه تفاوت‌های قومی که داشتند، سال‌های متمادی بایکدیگر زندگی مسالمت‌آمیزی را دنبال می‌کردند. اما آنگاه تعلقات گروهی بر مهر و الفت برادری، همسایگی، و خویشاوندی پیشی گرفت، و گروه‌های متفاوت از جانب عصبیت و وابستگی‌های قومی و مذهبی در مقابل یکدیگر قرار گرفتند و حاضر نبودند ابواب تعامل و همپرسگی را بر روی یکدیگر باز گشایند، فاجعه رخ داد. دراین شرایط، رهبران گروه‌ها بخوبی توانستند بیشترین بهره را از عصبیت‌ها برای رسیدن به اهداف خود بگیرند. بی‌تردید نقش ناآگاهی‌ها و توسعه جزمی‌گرایی بجای خردمندی در بروز جنگ‌های خانمانسوز داخلی در این منطقه را نمی‌توان نادیده گرفت. اختلافات فلسطینی‌ها با اسرائیل شاهد دیگری بر اهمیت اینگونه روابط درون گروهی است که بر مبنای علقه‌ها و عصبیت‌ها شکل گرفته و به دلیل دوری گزیدن از خردورزی و پذیرش همپرسگی همه منطقه را به درگیری‌های خونباری کشانده است. در اینگونه شرایط است که روابط بین فردی به سرعت جای خود را به روابط میان-گروهی داده و حتی قربانی آن می‌شود؛ یعنی هنگامی که دوستی‌ها، خویشاندی، و همسایگی جای خود را به خصومت و دشمنی گروه‌های رقیب می‌دهد.

در اینجا باید یکبار دیگر ابعاد فرضیه کلی این نظریه یادآوری شود که به موجب آن دلبستگی به جمع و گروه، بعنوان مثال شامل خانواده، گروه ورزشی و یا هنری، طبقه اجتماعی، همانند نیازی اجتناب ناپذیر است که به موجب آن هویت فردی جایگاه اجتماعی خود را پیدا می‌کند و در آن کارکردهای مورد نظر را به نمایش می‌گذارد. این مرحله در ادراک و احساس انسان بودن، فرد را در شرایطی قرار می‌دهد تا خود را به عنوان صاحب حق و عهده دار مسئولیت‌های حاصل از آن شناخته و به تعبیر بهتر واجد دریافت شهروند بودن بشود. بنابراین با گروه بودن، و براساس علقه‌های آن فلسفه حیات و اسباب محقق ساختن آنرا تعریف کردن، لازمه احراز هویت اجتماعی است. اما مشکل از آنجاییکه سرچشمه می‌گیرد که این علقه‌ها به ناآگاهی‌ها می‌آمیزد، آنها را تشدید می‌کند، و به همراه اعتقادات جزمی موجبات درگیری‌های خشونت بار را باعث می‌شود. شواهد تجربی این استدلال را می توان، علاوه بر موضوعات یوگسلاوی سابق و یا فلسطین، در جریان برافرخته شدن نسل کشی در روآندا مشاهده کرد. فقط کافی است برخی از برنامه‌های «رادیوی قدرت هوتوها» را در ایام پیش از نسل کشی و در خلال

آن دنبال کنید. از طریق این برنامه‌های رادیویی که اغلب با شعار «سوسک‌های توتسی را بکشید» پخش می‌شد، آنچنان فضای نفرت و عداوت میان-گروهی شکل گرفت که به موجب آن اعضای خانواده همدیگر را می‌کشتند، همسایگان یکدیگر را نابود می‌کردند، و حتی در میان گروهای کلیسایی نیز بر آتش این درگیری‌ها دمیده می‌شد. یکی از غیرانسانی‌ترین اقدامات این رادیو انتشار «ده فرمان هوتو»[59] بود که با برجسته ساختن شعارهای توده‌ای نژادپرستانه، سهمی بزرگی در انجام نسل کشی بازی کرد.

شایان ذکر است که احساسات گروهی بعنوان محرک رفتارهای اعضای آن در شرایط منطقی و خردمندانه امری نافذ در ایجاد و حفاظت از ارزش‌های مورد نظر میان اعضای گروه، و در بالاترین درجه آن همبستگی ملی است. این احساسات و باورهای گروهی به این دلیل برای اعضای گروه مهم و حیاتی است که بدون آنها نمی‌توانند به درک روشنی از هویت و شخصیت اجتماعی خود دست یابند. اما بودن در گروه در ماهیت خود نمی‌تواند احساس انسان بودن را به جزمی گرایی گروهی تقلیل دهد. یوهان هردر، این فرضیه را به شکل قانع کننده‌ای توضیح می‌دهد. «انسان در سرنوشت خود مخلوق گروه و جامعه است». (۲۰۰۲: ۱۳۰) اما این هویت گروهی نباید در سیمای انسانی به تصویر کشیده شود که ضعیف و نیازمند پیروی از الزامات کورکورانه گروه باشد، و بدون آن نتواند خود را ادراک و تعریف کند. درحقیقت، انسان به لحاظ ماهیت طبیعی خود این شایستگی را دارد تا با اراده خویش جایگاه خود در گروه را بگونه‌ای تعریف کند که به موجب آن آگاهانه و با درایت در کل زندگی اجتماعی مشارکت نماید. درحقیقت، این اراده و خواست انسان برای بودن در گروه اجتماعی تا بدانجا مهم است که نمی‌توان شکوفایی و تکامل خود را بدون آن تامین کند.

> ما می‌توانیم یک گروه را به‌عنوان مجموعه‌ای از افراد تصور کنیم که خود را اعضای یک دسته اجتماعی می‌دانند، در این تعریف مشترک از خودشان مشارکت عاطفی دارند، و درجاتی از اجماع اجتماعی در مورد ارزیابی آنها به دست می‌آیند. گروه و عضویت آنها در این تعریفی که ما از رفتار بین-گروهی ارائه می‌دهیم، قابل شناسایی است. هر رفتاری که یک یا چند بازیگر نسبت به یک یا چند نفر دیگر نشان می دهد، براساس شناسایی بازیگران از خود و دیگران به عنوان متعلق به دسته های مختلف اجتماعی است. (۲۰۱۰: ۳۸۳)

هویت انسانی را نمی‌توان به ابعاد صرف تقلیل‌گرایانه روابط درون گروهی محدود کرد، هرچند که بدون این روابط امکان تحقق یافتن خویشتن خویش در متنی اجتماعی امکان پذیر

---

[59] https://www.rwanda-nogreaterlove.com/hutu-10-commandments

نمی‌باشد. به سخن دیگر، هویت‌ها و انگیزش‌های آن منفعلانه و از طریق منافع گروهی تامین نمی‌شود، همچنانکه انگیزه‌ها نیز به تنهایی از محرک‌ها و نیازهای مادی و رضایت خاطر سرچشمه نمی‌گیرند. بلکه انسان‌ها خود را با خیر اجتماعی و منافع جمع می‌شناسند، از این روی به لحاظ تاریخی هستن اجتماعی خود را تحقق می‌بخشند. انسان ممکن است هم تحت تأثیر انگیزه‌های فایده گرایانه و هم از ناحیه تامین نیازهای خود مادی با گروه مورد نظر خود باشد، اما هویت انسانی او فقط با این انگیزه‌ها شکل نمی‌گیرد. درواقع، تامین رفاه و نیازهای مادی بدون تعلق خاطر اجتماعی و تعامل با گروه امکان پذیر نیست. از نقطه نظر سیاست‌گذاری‌های اجتماعی نیز برخورداری از مزایای برنامه‌های رفاهی مورد نیاز در گرو بودن با گروه است. اما این حقیقت را نیز باید در نظر داشت که همین انسان جهان پیرامون خود را آگاه می‌کند و در زمینه‌های فرهنگی، موقعیت‌های جغرافیایی و دوره‌های تاریخی به رشد و اعلای ارزش‌های گروهی نیز یاری می‌رساند. ما همه انسان هستیم و کیفیت انسان بودن را در ذات خود به همراه داریم. عبارتی دیگر، ما همگی نوع بشر هستیم و می‌توانیم با آگاهی و روشن بینی الزامات گروهی را با خردمندی همراه سازیم. از این حیث است که انسان از نظر شخصیت، اشراف بر محیط، و اراده‌ای که او را در اداره طبیعت توانا می‌سازد، از حیوانات متمایز می‌شود، و نه به این دلیل که الزامات گروه را بگونه‌ای جزمی و کورکورانه دنبال کرده و تابعی محض از آنها باشد. از این زاویه دید، بالاترین احساس مسئولیت برای ادراک خویشتن خویش و به نمایش گذاشتن آن در محیط اجتماعی، شناخت توانایی و استعدادی است که هر فردی دارا بوده و آنرا در خدمت منافع گروه قرار می‌دهد.

> در این وضعیت، نه تضاد منافع وجود دارد و نه خصومت قبلی بین «گروه ها» وجود دارد. هیچ تعامل اجتماعی بین آزمودنی‌ها صورت نمی‌گیرد و هیچ ارتباط منطقی بین منافع شخصی اقتصادی و استراتژی طرفداری درون گروهی وجود ندارد. بنابراین، این گروه‌ها صرفاً شناختی هستند و می‌توان از آنها به عنوان هستن‌های حداقل یاد کرد. (۲۰۱۰: ۲۸۲)

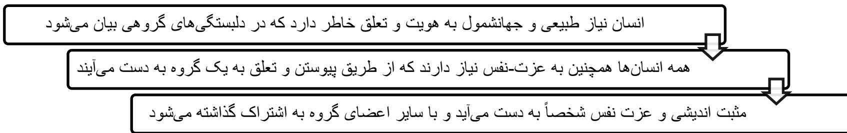
گروه بندی‌ها و ناسازگاری‌ها

هرچند که اراده آگاهانه می‌تواند مانع از بروز ناآرامی و برخوردهای گروهی در مقابل گروه‌های دیگر شود، تعصبات درون گروهی اغلب بر سر راه آن قرار می‌گیرد. تعصب بر سر ارزش‌ها و هنجارهای مورد نظر، در درون خود اصرار اعضای گروه بر برتری نسبت به دیگران، قضاوت نسبت به آنها، و حتی تلاش برای تابع ساختن آنها را بر می‌انگیزد. در این شرایط، محافظت

از ارزش‌های حیاتی که گروه موجودیت و هستن خود را با آن می‌شناسد، تبدیل به بخشی از ارزش‌هایی می‌شود که فرد عضو گروه نیز خویشتن خویش را در آن یافته و ادراک می‌کند. دفاع از مرزهای هویتی گروه در قبال برنامه‌های تخریبی گروه‌های رقیبی که به مشارکت در حل موضوعات مورد اختلاف تمایلی ندارند، با احساس هویت گروهی می‌آمیزد و فرد را با مسئولیت بودن در گروه خود و با هویت اجتماعی آن در پیوندی متقابلاً پیش برنده قرار می‌دهد. این آمیختگی از یکسو موجبات تبلور اجتماعی هویت فردی را فراهم می آورد، و از دیگر سو گروه را به عنوان جایگاهی که در آن فرد خویشتن خویش را می‌یابد، ارتقا می‌بخشد. در این مسیر توسعه و تبلور هویت اجتماعی، هر نوع تهدیدی برای گروه بعنوان یک کل، به عنوان تهدیدی برای هویت فردی تلقی می‌شود. در نتیجه، این باور شکل می‌گیرد که دلبستگی به گروه یک ارزش هنجاری است که هر نوع آسیب به آن موجبات صدمه به هویت کل گروه را فراهم می‌آورد. این شواهد حاکی از آن است که علقه‌ها و تعصبات درون گروهی یکی از ویژگی‌های قابل توجه همه جانبه روابط بین–گروهی است. حال اگر شواهدی پیدا شود که گروه رقیب خطری برای ارزش‌ها و باورهای گروه مورد نظر باشد، اعضای این گروه در موضعی دفاعی در برابر رقیب قرار گرفته، و چه بسا ادامه حیات خود را در مقابله با رقیب، و حتی در حادترین شرایط حذف آن قلمداد کنند.

حال در نظر بگیریم که اعضای یک گروه هویتی براساس باورها و ارزش‌های خود، با گروه‌های دیگر ارتباطاتی را برقرار می‌کند. در شرایطی منطقی و خردمندانه، مانند آنچه در جوامع لیبرال جاری بوده و امری عادی تلقی می‌شود، این ارتباط در مسیر تعامل و همپرسگی امتداد یافته، و در نتیجه آن همبستگی اندام‌واری را در جامعه سامان می‌بخشد. این رفتار بین–گروهی آثار و بازتاب‌های سازنده‌ای در رفتارهای میان–گروهی داشته، و روح تساهل، بردباری، و همکاری بعنوان ارزش‌های هنجاری جامعه که مردم به آنها باور و ایمان دارند، را بوجود می‌آورد. در اینگونه گروه‌ها که تعامل کنندگان به آنها تعلق خاطر دارند، نظام اجتماعی و روح ناظر بر آن روابط همکارانه را جایگزین هر نوعی از دشمنی و برخوردهای حذف کننده می‌دهد. البته رقابت‌ها برای حفاظت از دیدگاه‌ها و منافع گروه جود دارد، اما در متن و مرکز نظامی همکارانه و در اشکال مختلفی مانند احزاب سیاسی و یا گروه‌های مدنی و سیاسی تبلور پیدا می‌کند. بنابراین، نقش یا اهداف گروه‌ها هرچند که از یکدیگر متفاوت بوده و یا در تعارض قرار می‌گیرند، هرگز به شرایط عدم تساهل و برخوردهای حذفی قهرآمیز منجر نمی‌شود. گویی در عین حالی که گروه‌ها با هم رقابت می‌کنند، به دلیل اینکه در نظامی همکارانه این رقابت‌ها صورت می‌گیرد، هرگز به سوی روش‌های غیر دمکراتیک و تمامیت خواهی کشیده نمی‌شود. به زبان بهتر، هرچند که گروه‌های رقیب یکدیگر را به چالش

می‌کشند، گویی به یکدیگر وابسته می‌مانند تا موجودیت اندام‌وار جامعه در خطر قرار نگیرد. در این نظام همکارانه، روابط بیرون–گروهی نیز از تصور خصومت‌های قهرآمیز حذفی فاصله می‌گیرد، زیرا که اعضای گروه نیز دریافته‌اند که هویت آنها از سوی گروه‌های رقیب به خطر نیفتاده است. هرچه که اتفاق می‌افتد ماهیتی همکارانه دارد. این همان روح تساهل‌گر لیبرالیسم است که رقابت‌های همکارانه را بعنوان ارزشی حیاتی برای جامعه بسامان در نگاه و باورهای اعضای گروه‌های رقیب قابل قبول می‌سازد. سازوکار این نوع گروه‌بندی اجتماعی و مزیت‌های آنرا اینگونه می‌توان به تصویر کشید .



در اینگونه جوامع، هرچند که ابعاد هویتی از دیدگاه روانشناختی اجتماعی، معیاری ضروری برای عضویت در گروه می‌باشد، هرگز به برخوردهای خشن حذف کننده و برخوردهای قهرآمیز منجر نخواهد شد. در گروه بندی‌های اجتماعی که در مقیاس بزرگ صورت می‌گیرند، افراد خود با گروه تعریف می‌کنند و به این طریق از گروه‌های دیگر متفاوت باقی می‌مانند. آنها مرزهای زبانی، مذهبی، قومی، و فرهنگی برای خود ترسیم کرده و از آنها حفاظت به عملی می‌آورند، اما اینگونه مقوله بندی‌های هویتی و مرزها هرگز ابعاد تخاصمی و تخریبی در قبال گروه‌های رقیب بخود نمی‌گیرد. رقابت‌ها در متن مرکزی روحی همکارانه ادامه حیات می‌دهند، و مرزهای گروهای هویتی نیز ممکن است در فضایی هنجاری تعریف می‌شوند که در آن امکان یادگیری از یکدیگر برای اعضای گروه به یک فرایند قابل قبول تبدیل می‌شود. هیچ دلیلی وجود ندارد که همه مانند هم فکر کنند، ارزش‌های از پیش تعیین شده را باور داشته باشند، و جامعه‌ای یکدست شکل گیرد. گروه بندی‌ها لازمه حیات اجتماعی فعال و سازنده هستند که از آنها گریزی نیست.

گروه بندی‌های اجتماعی در اینجا به عنوان ابزارهای شناختی در نظر گرفته می‌شوند که محیط اجتماعی را تقسیم بندی، طبقه بندی و نظم می‌دهند، و بنابراین افراد را قادر می‌سازند تا اشکال متنوعی از کنش‌های اجتماعی را انجام دهند. اما آنها صرفاً محیط اجتماعی را نظام‌مند نمی‌سازند، بلکه فضایی را تعریف می‌کنند که در آن اعضای جامعه فرصتی برای خود–ارجاع به دست می‌آورند: (در حقیقت)، آنها جایگاه فرد را در جامعه ایجاد و تعریف می‌کنند. گروه‌های اجتماعی، که به

این معنا درک می‌شوند، به اعضای خود هویتی از خود در شرایط اجتماعی خویش ارائه می‌دهند. (۲۸۳)

این گروه بندی‌ها و شناسایی‌ها تا حد زیادی رابطه‌ای و مقایسه‌ای هستند. آنها فرد را شبیه یا متفاوت از اعضای گروه‌های دیگر، و از اینطریق «بهتر» یا «بدتر» تعریف می‌کنند، هرچند که اینگونه شناخت‌ها هنجاری ضرورتا به برخوردهای حذفی کشیده نمی‌شوند، اگر روح همکارانه بر جامعه حاکم باشد. یعنی اینکه مرزهای هویتی ممکن مبنایی برای قضاوت افراد نسبت به «بهتر بودن» و یا «بدتر بودن» باشند، اما بنابر همان روح خردمندی تساهل‌گر جامعه اینگونه قضاوت‌ها به سوی اصطکاک برای نابودی طرف رقیب کشیده نمی‌شوند. به عبارت روشنتر، گروه بندی‌ها لازمه ضروری تعریف هویتی هستند، درحالیکه چنین مقوله بندی‌های گروهی هویت کلی جامعه را به خطر نمی‌اندازد. به همین دلیل است که پیشتر توضیح داده شد که تعامل و همپرسگی میان–گروهی موجبات رشد اجتماعی و ارتقای شخصیتی افراد جامعه را باعث می‌شود. در درون اینگونه گروه بندی‌های طبیعی است که اصطلاح هویت اجتماعی معنا پیدا می‌کند. اینگونه هویت شامل آن جنبه‌هایی از تصویر فرد از خود است که از مقوله‌های اجتماعی که او خود را متعلق به آنها می‌داند، نشأت می‌گیرد. با در نظر گرفتن این مفهوم محدود از هویت اجتماعی، استدلال کلی این بحث مبتنی بر مفروضات زیر قرار می‌گیرد:

۱. افراد برای حفظ یا افزایش عزت نفس[60] خود تلاش می‌کنند: آنها برای یک خود–پنداری مثبت[61] (شناخت خویش) تلاش می‌کنند.
۲. گروه‌ها یا دسته‌های اجتماعی و عضویت در آنها با مفاهیم ارزشی مثبت یا منفی همراه است. از این رو، هویت اجتماعی ممکن است با توجه به ارزیابی‌هایی (که تمایل به توافق اجتماعی، چه در درون یا بین گروه‌ها دارد) از آن گروه‌هایی که به هویت اجتماعی فرد کمک می‌کنند، مثبت یا منفی باشد.
۳. ارزیابی گروه خود از طریق مقایسه‌های اجتماعی از نظر صفات و ویژگی‌هایی که سرشار از ارزش‌ها می باشند، تعیین می‌شود. مقایسه‌های مثبت ناسازگار میان روابط درون–گروهی و برون–گروهی اعتبار بالایی بوجود می‌آورند. مقایسه‌های ناسازگار منفی میان روابط درون–گروهی و برون–گروهی منجر به اعتبار پایینی می‌شوند. (۳۸۴–۳۸۳)

---

[60] Self-esteem
[61] Positive self-concept

آنگونه که از این استدلال مستفاد می‌شود، بودن با گروه، یعنی گروه بندی اجتماعی و حفاظت از مرزهای آن لازمه شکل گیری هویت اجتماعی است. یعنی اینکه برای عبور از مراحل اولیه ادراک خویش از طریق تاملی صمیمانه با خویشتن خویش و محدودیت‌های خود-انگارانه آن، باید ضرورتا در مسیر تحقق اجتماعی خویشتن بودن از طریق همپرسگی با دیگران قرار گیریم. این ضرورت که موجبات رسیدن به مراحل بالای خود-تحققی[62] و رشد و شکوفایی را تامین می‌کند، از طریق قرار گرفتن در گروه‌های اجتماعی انجام می‌گیرد. بنابراین، گروه‌های اجتماعی به منزله جایگاه‌های معناداری هستند که فرد از طریق آنها خود را بعنوان یک بازیگر فعال و مسئول اجتماعی می‌شناسد، مورد شناسایی دیگران قرار می‌گیرد (یا قرار نمی‌گیرد)، و با شناسایی دیگران، و راه را برای شکل گیری یک فضای یادگیری متقابل برای یک زندگی مبتنی بر روح همپرسگی در فضایی همکارانه هموار می‌سازد. اینچنین روح همکاری در مرکز تفاوت‌های گروهی و هویتی روح تاریخ انسانی را بر آن می‌دمد. بنابراین، جوامعی که در هر اعصار تاریخی مختلفی زندگی می‌کنند، ارزش‌های متفاوتی برای خود تعریف کرده‌اند، و به همین دلیل آداب و رسوم و خود را متفاوت از دیگران می‌بینند و نسبت به آنها حساس هستند. تفاوت‌ها کاملا طبیعی هستند زیرا ادراک اجتماعی افراد متفاوت می‌باشد. این تفاوت‌ها گوهر همکاری‌های اجتماعی است.

> هرعصر و زمانه‌ای از عصر دیگر متفاوت است، اما هرکدام الگوی خوشبختی خود را در درون خود توسعه بخشیده است... هیچ کس فقط در دوره خود زندگی نمی‌کند. او حیات خود را بر آنچه پیش از این گذشته است بنا می‌کند و برای آنچه پس از آن می‌آید، شالوده می‌گذارد. (هردر، ۱۹۶۹:۱۸۸)

از این مفروضات کلی نظری، اصولی را می‌توان استخراج کرد که در تعریف هویت اجتماعی و مرزهای آن روشنگر و سازنده می‌باشند. تاجفل این اصول را اینگونه توضیح می‌دهد:

> ۱. افراد برای دستیابی یا حفظ هویت اجتماعی مثبت تلاش می‌کنند.
> ۲. هویت اجتماعی مثبت تا حد زیادی مبتنی بر مقایسه‌های مطلوبی است که می‌توان در ارتباطات درون-گروهی و برخی برون-گروهی مرتبط با آن انجام می‌شود. ارتباطات درون-گروهی باید به طور مثبت یا متمایز از گونه برون-گروهی مربوطه تلقی شود.

---

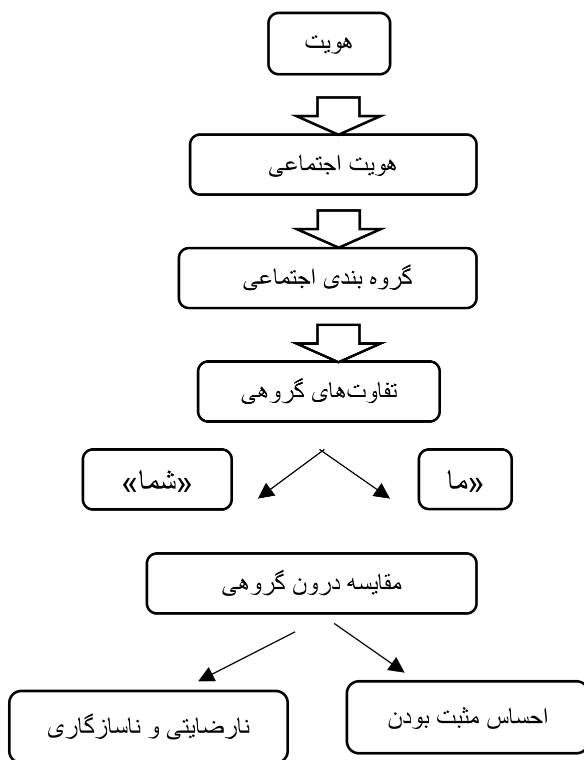
[62] Self-realization

۳. زمانی که هویت اجتماعی رضایت بخش نباشد، افراد تلاش خواهند کرد یا گروه موجود خود را ترک کنند و به گروهی متمایزتر بپیوندند، یا اینکه تلاش می‌کنند گروه موجود خود را متمایزتر از دیگران سازند. (۲۰۱۰: ۲۸۴)

حال می‌توان این فرضیه اساسی را بهتر و روشنتر توضیح داد که تلاش برای ارزیابی مثبت گروه خود از طریق مقایسه درون گروهی/برون گروهی، نیرویی را در درون اعضای گروه بوجود می‌آورد که آنها را وا می‌دارد خود را از دیگران متفاوت و اغلب بهتر تصور کرده و برای اثبات آن بکوشند. نکته حساس در این فرضیه کوشش برای بهتر بودن در کارکردهای اجتماعی آن است. یعنی صرف احساس متفاوت بودن نمی‌تواند مطلوب بودن را در نگرشی مقایسه‌ای با دیگران تامین کند. این نکته مهمی است که ایرانیان آزادیخواه می‌بایست در تلاش‌های رهایی بخش خود با حساسیت و دقت دنبال کنند. در حقیقت، باید متفاوت بود تا روح تکاملی جوامع انسانی از طریق همپرسگی‌ها ادامه پیدا کند. احساس متفاوت بودن و تلاش برای آن انگیزش قدرتمندی را بوجود می‌آورد تا گروه‌ها و ملت‌ها بتوانند راه‌های توسعه و تعالی خود را ارتقا بخشند. این انگیزش با همان خود–پنداری که ماهیتی خود–انگاشتی دارد آغاز می‌شود و سیمای خود را در روابط درون–گروهی ترسیم می‌سازد. بنابراین، مفهوم «من که هستم» برای تجلی بخشیدن به ویژگی‌های خود با روابط درون–گروهی، بعنوان مثال یک گروه موسیقی سنتی و یا یک گروه هویتی مانند «من لر هستم»، ارتباط پیدا کرده و ابعاد عینی و اجتماعی خود را آشکار می‌سازد. یعنی اینکه پرسش «من که هستم» از طریق ارتباطی ذهنی با دیگرانی که در گروه خود را تعریف می‌کنند، ارتباطی تنگاتنگ و حتی اجتناب ناپذیر برقرار می‌کند. منظور این است که انگیزش اصلی و تایید آن توسط عناصر ذهنی اعضای گروه آغاز می‌شود، هرچند که ارتباطات بیرون–گروهی هم آنرا تایید می‌کند. باز بعنوان مثال، «من لر هستم» زیرا خصیصه‌ای خود–پندار است که با اعضای گروه ارتباط و همپیوندی پیدا کرده است. در اینجا نوعی خود–پنداری گروهی «ما لر هستیم» شکل می‌گیرد. اما دیگران هم ما را با این خصیصه هویتی «لر بودن» می‌شناسند. خود–پنداری درون–گروهی متقابلاً پیش‌برنده است، و شناسایی بیرونی آن از طریق روابط برون–گروهی بر اساس ارزش برابر ویژگی‌های گروهی صورت می‌پذیرد. این گروه‌ها هر کدام برای بهتر بودن خود در مقایسه با دیگران می‌کوشند، اما به ارزش برابر تفاوت‌ها نیز احترام گذاشته و آنرا شناسایی می‌کنند. بنابراین آغاز یافتن خویش است، و سپس امتداد یافتن آن در حیات اجتماعی برای رشد و شکوفایی انسانی.

> اگر من خودم نباشم، هدف زندگی‌ام را از دست می‌دهم. اینکه انسان بودن به چه معنی است را از دست می‌دهم... بنابراین، صادق بودن با خودم به معنای وفادار بودن به اصالت خویش است و این چیزی است که فقط من می‌توانم بیان کنم و کشف کنم. در بیان این هویت انسانی است که من خودم را تعریف می‌کنم. (تیلور، ۲۲:۱۹۹۱)

آنگاه که هویت اجتماعی در اشکال گروهی یافته و توسعه داده می‌شود، حفظ تفاوت‌های گروهی یا دستیابی به برتری نسبت به یک گروه بیرونی در برخی ابعاد برجستگی بیشتری پیدا می‌کند. بنابراین، هر گونه اقدام و رفتاری در گروه و اعضای آن ماهیتی رقابتی برای مقایسه کردن ارزش‌های بین-گروهی بخود می‌گیرد. حال اگر اینگونه رقابت‌ها در مسیر خردمندانه و همپرسه قرار نگیرد، روابط میان-گروهی ممکن است به فجایعی ختم شود که نمونه‌های آنرا امروزه در سراسر خاورمیانه مشاهده می‌کنیم. در اینجا باز به همان مبحثی بر می گردیم که پیشتر به آن پرداخته شد؛ انسان‌ها هویت خود را در پرتو گروه‌های اجتماعی توضیح می‌دهند. بنابراین، گروه بندی و مقایسه میان ویژگی‌های مثبت گروه‌ها لازمه حیات انسانی است. اما متن فرهنگی و تاریخی گروه‌ها پیوسته تغییر می‌کند، و به این ترتیب بازبینی در ویژگی‌های گروهی برای بهتر شدن به ضرورتی اجتناب ناپذیر تبدیل می‌شود. هرگاه این مقایسه ابعادی جزمی بخود گیرد، رقابت‌های سالم و همکارانه جای خود را به روش‌های جزمی برای حذف یکدیگر می‌سپارد. در این شرایط گروه بندی اجتماعی آغازی بر رقابت‌های ناسالم، اختلافات، و درگیری‌ها می‌شود. این در حالی است که جامعه سالم و اندام‌وار این ضرورت را اقتضا می‌کند تا گروه‌ها یکدیگر را تکمیل کنند. یعنی اینکه ضمن حفاظت از اصالت‌های گروهی خاص خود، از طریق احترام به برابری تفاوت‌های یکدیگر، با تساهل ابواب مدارا و همپرسگی را به روی یکدیگر باز گشایند تا جامعه بتواند در امتداد ریشه‌های عمیق شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی راه خود را با همبستگی عمیق میان گروهای مختلف هموار سازد. در حقیقت، هرگاه گروه بندی‌ها، مقایسه‌ها، و رقابت‌های اجتماعی با نگرشی خود-ارزیابی کننده همراه شود، می‌تواند موجبات رشد و شکوفایی فردی و گروهی را باعث شود. اما اگر این رقابت‌ها با ابعاد خود-خواهانه همراه شود، زمینه ناسازگاری‌ها فراهم آمده و سپس رقابت‌های حذفی و سرکوب جای همکاری‌ها را می‌گیرد.



در اینجا بعد دیگری نیز به موضوع مورد بحث اضافه می‌شود. ویژگی‌های هویتی به آسانی ادراک گروه از خود و اعضای آنرا با ویژگی گروه‌های دیگر و اعضای آن مقایسه می‌کند. در اینجاست که مرزهای هویتی با ابعاد تاریخی و فرهنگی می‌آمیزد و هرگاه در پهنه ملی قرار گیرد، خود را از ملت‌های دیگر متفاوت می‌سازد. گروه و اعضای آن ویژگی‌هان منحصر به فرد خود را مستند اصالت‌های تاریخی خود می‌شناسند و برای حفاظت از آن تا پای جان با افتخار می‌کوشند. در این تعامل درونی –برونی شکل گیری هویت، اصالت‌ها برجسته‌تر می‌شوند، در حالیکه فرآیند شکل گیری هویت در همه گروه‌ها به شیوه‌ای یکسان راه خود را دنبال می‌کند. عاملیت فردی مشروعیت گروه را تامین می‌کند و گروه فرد را برای یافتن خویش و اصالت‌های آن یاری می‌بخشد. در اینجا آگاهی‌های گروهی شکل می‌گیرند و در درون خود احساس تعلق خاطر را بر می‌انگیزد. این تعلق خاطر هویتی برای گروه ابزارهای انسجام اجتماعی برای معرفی گروه را تعریف می‌کند تا بتواند زمینه‌های تحقق آرزوها، اهداف، و آمال گروه را فراهم آورد. بنابر همین دلایل است که احساس خویشتن خویش ناگزیر با

همان مشخصه‌های تاریخی و فرهنگی ملازمه پیدا کرده و فرد را با گروه می‌آمیزد و به موجب آن «من» در «ما»ی جمعی و گروه تبلور می‌یابد، و «ما» بازتاب دهنده همان «من» و اصالت‌های منحصر به فرد آن می‌شود. این رابطه سیمای مرکزی هویت فرهنگی گروه و ارزش‌های آن را ترسیم می‌کند، در حالیکه ویژگی فرنودین[۶۳] آن رابطه عاملیت مستقل بازیگران و اعضای گروه را نیز تضمین می‌نماید.

رقابت‌ها و تعارضات میان-گروهی

اما بازهم این پرسش همچنان پای می‌فشارد که به چه دلایل مشخصی گروه‌بندی که لازمه حیات اجتماعی است، به رقابت‌های ناسالم و روش‌های حذفی تمامیت خواهی کشیده می‌شود؟ برای این منظور باز هم به استدلالات تاجفل مراجعه می کنیم.

مفهوم سازی شرایط اجتماعی که در نتیجه مقایسه میان-گروهی شکل می‌گیرد، نشان دهنده موقعیت نسبی یک گروه در قبال گروهی دیگر می‌باشد. البته شرایط اجتماعی بعنوان وضعیتی که موقعیت گروه را توضیح دهد به معنی قدرت و یا ثروت نیست، بلکه به جایگاه نسبی گروه در آن حالت مقایسه‌ای اشاره دارد. آگاهی ذهنی پایین یک گروه‌ها به طور مستقیم موجبات رقابت‌های میان-گروهی را باعث نمی‌شود. آنچه که اتفاق می‌افتد این است که رقابت‌ها توسط فرآیندهای هویت اجتماعی عملی می‌شوند. هر چه موقعیت ذهنی و آگاهی‌های یک گروه با گروه‌های مورد مقایسه مرتبط کمتر باشد، سهم کمتری در هویت اجتماعی مثبت خواهد داشت. از نقطه نظر تاجفل انواع واکنش‌ها به هویت اجتماعی منفی یا تهدید شده را می‌توان بطور خلاصه اینگونه توضیح داد.[۶۴]

در سطح فردی کسانی ممکن است سعی کنند از گروه قبلی خود جدا شوند زیرا برای آنها دستیابی به موقعیتی مطلوب‌تر آنچه هست، عاملی برانگیزنده است. در اینجا فرد با همان تمایل به مقایسه کردن موقعیت گروه خود با دیگران، تصمیم می‌گیرد برای دستیابی به تحرک اجتماعی رو به توسعه، از گروه خود که موقعیت پایین‌تری در مقایسه با گروه‌های دیگر دارد خارج و با گروهای با موقعیت بهتر و بالاتر پیوند برقرار کند. این نوع تحرکات می‌تواند در قالب تیم‌های ورزشی و هنری، گروه‌های اجتماعی، زبانی و مذهبی، و یا حتی

[63] Dialectical relationship

[٦٤] مطالب این قسمت از صفحات ۲۸۶ تا ۲۹۰ منبع مورد اشاره استخراج و سپس با شرح و اضافاتی توسعه یافته است.

فرهنگی و ملی صورت پذیرد. درحقیقت، تمایل طبیعی برای شرایط مطلوب‌تر، و رسیدن به موقعیت زندگی آرمانی‌تر، این برانگیختگی را بوجود می‌آورد تا قالب‌های سنتی که به دلیل بودن در گروه‌های از پیش تعیین شده شکل گرفته و امری بدیهی تلقی می‌شوند، مورد تامل قرار گرفته و تصمیماتی برای ترک کردن آنها اتخاذ شود. شاید همه افرادی که با ذهنی فعال و شناسنده همواره شرایط خود را در مقایسه با گروه‌های دیگر نامطلوب می‌بینند، این جابجایی مطلوب گرا را بعنوان هدفی در زندگی خود دنبال می‌کنند. چارچوب‌های مذهبی را می‌توان بعنوان یک شاهد برای امروز ایران در نظر گرفت. اگر بخش بزرگی از مردم نمی‌توانند خود را با الگوهای تحمیلی مذهب سنتی و قوانین شرعی آن تطبیق دهند، می‌تواند به این دلیل باشد که شرایط عادی زندگی خود را با دیگرانی که موقعیت بهتر و مطلوب‌تری دارند مقایسه می‌کنند. واپسگرایی الگوهای رفتاری مذاهب سنتی در شکل گیری نگرشی نوین برای عبور از شرایط نامطلوب به سوی تحرک اجتماعی سازنده نقش مهمی ایفا می‌کند. حتی در ساده‌ترین چشم‌انداز ممکن برای مردم عادی، و صرفنظر از اعتقادات و باورهای آنان در باره گروهی که به آن تعلق خاطر دارند، چنین تمایل خطی از برای عبور از لایه‌های پایین رفاه اجتماعی به شرایطی در بالاترین درجات رفاه اجتماعی، که به آن اصطلاح عدالت اجتماعی نامیده می‌شود، امری به لحاظ عقلایی منطقی و قابل قبول تلقی می‌شود. استثنا فقط در شرایطی است که زنجیرهای جزمی اعتقادی و ایدئولوژیک، درک منطقی ضرورت تغییر را از آنها می‌رباید. البته این یک رویکرد فردگرایانه است که براساس دیدگاه‌های فردی مانع از اتخاذ تصمیم برای ارتقا به درجات بالاتری از مطلوب بودن زندگی می‌شود، و گرنه وابستگی‌های گروهی نمی‌تواند مانع از یک چنین تصمیم گیری‌هایی شود.

در سطح گروهی، اعضا ممکن است با بازتعریف یا تغییر عناصر وضعیت مقایسه‌ای به دنبال ویژگی‌های مثبتی برای درون گروه باشند. این تغییرات خلاقیت گروه را افزایش می‌دهد. این امر نیازی به تغییر در موقعیت واقعی گروه اجتماعی یا دسترسی به منابع عینی در رابطه با گروه خارجی ندارد. در این بازنگری سه حالت ممکن است اتفاق بیفتد. اولین حالت این است که موقعیت درون–گروهی با برون–گروهی در برخی از ابعاد جدید مقایسه می‌شود. اما مشکلی که بر سر راه این حالت وجود دارد این است که مشروعیت بخشیدن به ارزش‌هایی که برای شرایط اجتماعی جدید می‌بایست در ابتدا در درون گروه و سپس در سایر گروه‌های درگیر در نظر گرفته می‌شود. در اینگونه شرایط، اگر این مشروعیت تمایزات برتر برون گروهی را تهدید کند، امکان افزایش تنش بین–گروهی را می‌توان پیش بینی کرد. در حالت دوم، تغییراتی که گروه در نظر می‌گیرد که ممکن است در مقایسه‌های پیشین منفی بوده‌اند، اکنون مثبت تلقی می‌شوند. «مثال کلاسیک سیاه زیباست به این تغییرات نظارت دارد، یعنی حالتی که در آن

موضوع رنگ پوست ثابت می‌ماند، اما نظام ارزشی حاکم در مورد آن مردود و معکوس می‌شود». (۲۸۷) حال حتی اگر گروه‌های مختلف در مورد ویژگی‌های مربوطه خود توافق دارند، این ویژگی توسط گروهی که آنرا داراست به طور مثبت‌تری ارزیابی می‌شود. حالت سوم هنگامی است که تغییرات برون-گروهی که به طور خاص ویژگی درون-گروهی با آن مقایسه می‌شود، متوقف و یا به عنوان چارچوب مرجع مقایسه‌ای اجتناب می‌شود. در جایی که مقایسه با ویژگی‌های برون-گروهی با موقعیت بالا انجام نمی‌شود، احساس حقارت کاهش یافته و عزت نفس بهبود پیدا می‌کند. تحقیقات نشان می‌دهد که عزت نفس در میان سیاهپوستانی که به جای سفیدپوستان خود را با سیاه‌پوستان دیگر مقایسه می‌کنند، بالاتر است. نتیجه این است که عزت نفس را می‌توان با مقایسه با سایر گروه های دارای وضعیت پایین‌تر به جای با گروه های دارای موقعیت بالاتر افزایش داد. (همان)

در سطحی بالاتر رقابت‌های اجتماعی اتفاق می‌افتد. در این سطح، اعضای گروه ممکن است از طریق رقابت مستقیم با گروه بیرونی به دنبال تمایزات مثبتی برای خود باشند. آنها ممکن است سعی کنند موقعیت نسبی درون-گروهی و برون-گروهی را به شکل برجسته‌ای تغییر دهند. از آنجاییکه این امر مستلزم مقایسه‌های مرتبط با ساختار اجتماعی است، باید تغییراتی در مکان‌های اجتماعی گروه‌ها صورت گیرد تا بتواند ویژگی‌های اجتماعی گروه را ارتقا دهد. اما اگر این تغییرات بر توزیع منابع کمیاب تمرکز داشته باشد، تضادهایی میان گروه‌های زیردست و گروه‌های غالب و بالادستی ایجاد می‌کند. پرسشی که به میان می‌آید این است که رقابت‌هایی که می‌توانند مواضع گروه را در قبال گروه‌های دیگر بهبود بخشند، در چه شرایطی به درگیری بین-گروهی، یعنی روابط خصمانه و حذف کننده میان آنها کشیده می‌شوند؟ تاجفل پاسخ را در استدلال‌هایی جستجو می‌کند که با شرح و بیان توضیح داده می‌شوند. (۲۹۱-۲۸۷)

اول اینکه هرگاه مرزها و محدوده‌های عینی و ذهنی برای عبور از شرایط نامطلوب ضعیف باشند، ممکن است از طریق اتخاذ استراتژی‌های فردی تلاش شود تا شرایط گروه بهبودی پیدا کند. حال اگر اینگونه تحرکات فردی متضمن نوعی آسیب به هویت گروه باشد، تمایلی برای جلوگیری از این آسیب بوجود می‌آید. یعنی اینکه می‌کوشند از طریق اقداماتی انسجام گروه رقیب را سست و فرسوده کنند. در نتیجه احساس تضعیف وابستگی ذهنی در روابط درون-گروهی باعث می‌شود تلاش‌هایی صورت پذیرد تا نه تنها علایق گروهی متمایز مربوط به هویت گروهی برتر مخدوش شوند، بلکه موانعی را نیز بر سر راه اعضای گروه خود برای اقدامی جمعی برای بهبودی ایجاد کند. شرایط امروزین ایران و ریزش‌های پیاپی در بدنه

هواداران حکومت اسلامی شاید بتواند در این نگرش قرار گیرد که ترس ناشی از اعتبار هویتی گروه حاکم در نزد هواداران آن، باعث شده است تا حکومت انواع حیله‌ها را برای جلوگیری از ریزش بیشتر بکار گیرد. حکومت به درستی دریافته است که موقعیت گروهی آن رو به زوال گذاشته است. تعداد مردم خشمگین روز به روز بیشتر می‌شود، مشروعیت نظام با ترک‌های جدی حتی در بدنه حاکمیتی و هواداران آن هم روبرو شده، و شرایط برای آنان کاملا نامطلوب و به نفع آزادی خواهان و هواداران ایرانی آزاد و دمکراتیک در تغییر است. درحقیقت، نظام توان ایجاد تحرک فردی در روابط درون–گروهی را نیز ندارد و هر روز بیشتر فرسوده و بی‌اعتبار می‌شود. ترس از تضعیف، و درنتیجه زوال به شرایط نامطلوب، نظام حاکم را بر می‌دارد تا با اقداماتی انسجام گروه‌های رقیب، یعنی آنهایی که مبارزه می‌کنند را تضعیف کند در این شرایط است که کشاکش میان گروه حاکم و مردم وارد شرایط جدی و حساستری می‌شود.

دومین حالت هنگامی قابل تصور است که محدودیت‌های عینی، اخلاقی و آیینی برای ترک اعضا از گروهی که به آن تعلق خاطر داشتند، قوی و باز دارنده هستند. اعضای گروه ممکن است به این نتیجه برسند که ناگزیر می‌بایست اقداماتی را در مقابله با آن موانع بکار گیرند. در اینجا ممکن است احساس هویت اجتماعی نامطلوب برای گروه ضرورت شکل گیری تمایلاتی را فراهم سازد که می‌توانند برجستگی تضادها را کاهش داده، و افراد خود را به نوعی تحرک اجتماعی در راستای این تمایلات، و یا استراتژی‌ها، برانگیزد. در نظر بگیرید که دسترسی به منابعی مانند مسکن، شغل، درآمد، یا آموزش به اندازه کافی برای سرنوشت هر گروهی مهم است بگونه‌ای که مقایسه‌های مربوطه به آسانی نمی‌توانند فاقد ارزش تلقی شوند. حال گروهی که هویت خود را رو به زوال می‌بیند، ممکن است اعضای خود را قانع کند که محرومیت نوعی فضیلت است. بعنوان مثال، کسانی که در ایران امروز قدرت حاکمه را در دست دارند می‌کوشند با توسل به اعتقادات اسلامی اعضای گروه خود را قانع سازند که محرومیت فضیلت دنیایی و توشه‌ای برای آخرت آنهاست. بنابراین، برای حفظ نظام اسلامی در برابر جاذبه‌های دمکراتیک و زندگی آزادانه، مردم مکلف هستند همه شرایط سخت و محرومیت‌ها را تحمل کنند. برای این منظور نیز حکومت اسلامی به اشکال مختلف می‌کوشد به هواداران خود القا کند که زندگی دمکراتیک با فساد و فحشا روبروست. بنابراین، برای هواداران حکومت اسلامی، بعنوان فرضیه‌ای دینی، این تکلیف وجود دارد که تحمل کنند تا به ازای آن در جهانی دیگر از پاداش برخوردار شوند. فریبی که حکومت برای ساده دلان متحجر بکار می‌گیرد و در رسانه‌های رسمی و غیر رسمی خود آنها را ترویج می‌کند، این است که از یکسو مقایسه با مواهب یک زندگی عادی در نظام‌های مردمی را به سخره

می‌گیرد، و از دیگر سو با انتصاب مشکلاتی ساختگی به آن جوامع، هواداران خود را تشویق می‌کند تا به نظام اسلامی وفادار باقی بمانند. از اینطریق آنها می‌کوشند عمل مقایسه کردن را برای جلوگیری از برجسته شدن کاستی‌ها و تباهی‌ها، با مقایسه‌ای میان آنچه حق می‌دانند و آنچه به باور خود باطل تصور می‌کنند، و با توسل به روایت‌های مذهبی شیعی، جایگزین سازند. هدف آنها این است که با این طرح‌ها احساس عزت نفس را در میان اعضای گروه زنده نگه داشته و مانع از فروپاشی شوند. در این شرایط است که ویژگی‌های روحی و روانی اعضای گروه با دستورالعمل‌های سیاسی و اجتماعی می‌آمیزد با این امید که ضعف‌های ساختاری گروه از چشم باورمندان پنهان باقی بماند. اما بازهم تفاوت‌های وضعیتی آنچنان زیاد و برجسته هستند که از قابلیت مقایسه نمی‌کاهد.

> باید یادآوری کرد که هم تحرک فردی و هم برخی از اشکال خلاقیت اجتماعی می‌توانند برای کاهش ارتباط بین–گروهی نسبت به منابع کمیاب با پیامدهای مختلف کار کنند. اولی مخرب همبستگی گروهی ضعیفتر است و هیچ بدیلی برای هویت اجتماعی منفی در سطح گروه ارائه نمی‌دهد. دومی ممکن است یک تصویر مثبت از خود را بازتاب دهد و یا ایجاد کند، اما، می‌توان حدس زد، به قیمت سرکوب جمعی و یا محرومیت عینی انجام می‌شود. (۲۸۸)

اگر شرایط بگونه‌ای باشد که در آن قشربندی اجتماعی ارتباط بین–گروهی ایجاد نکند، می‌توان فرض کرد که هویت اجتماعی منفی چگونگی رقابت‌پذیری گروه‌های زیردست را نسبت به گروه مسلط ارتقا می‌دهد تا جایی که اولا هم‌ذات پنداری ذهنی[۶۵] با گروه زیردست حفظ شود، ثانیا گروه غالب به عنوان یک گروه برای مقایسه همچنان مرتبط تصور می‌شود. فرضیه‌ای که این بیانیه را آزمایش می‌کند این است که تفاوت وضعیت بین گروه‌ها، معنی‌دار بودن مقایسه میان آنها را کاهش نمی‌دهد، مشروط بر اینکه این تصور وجود داشته باشد که می‌توان آن تفاوت‌ها را تغییر داد. بنابراین، مقایسه وضعیت‌ها بر مبنای مطلوب بودن شرایط گروه، و به تبع آن اعضای گروه، همچنین بعنوان امری طبیعی باقی می‌ماند. هرچه درجه همبستگی درون–گروهی بیشتر باشد، و دسترسی به منابع نیز برای اعضای گروه امکان پذیر باشد، مواضع این گروه را در قبال دیگران در حالت مطلوب‌تری قرار می‌دهد. البته این مقایسه میان–گروهی همچنان استمرار پیدا می‌کند تا انگیزش‌های لازم برای بهبود شرایط را بوجود آورده و ارتقا بخشد. اما اگر این دو عامل همبستگی درون–گروهی و دسترسی منصفانه به منابع با محدودیت‌هایی روبرو شود، امر طبیعی مقایسه کردن به سرعت موقعیت و وضعیت

---

[65] Subjective identification

گروه را به چالش فرا می‌خواند. باز هم مثالی از ایران امروز می‌تواند این توضیحات را بیشتر قابل درک سازد. در شرایط کنونی گسست‌های جدی در همبستگی با گروه حاکم، و محرومیت غیرقابل باور اکثریت مردم، باعث شده است تا آنان شرایط خود را با جوامع همسایه که با برنامه ریزی توانسته‌اند درجات بالایی از رفاه اجتماعی را برای مردم خود تامین کنند، مقایسه کرده و مشروعیت حاکمیت را به چالش فرا خوانند. در این شرایط است که وضعیت و جایگاه گروه حاکم شروع به زیر سوال رفتن می‌کند. بنابراین، مقایسه کردن وضعیت‌ها بعنوان انگیزشی برای پیشبرد شرایط گروه، جای خود را به گسست‌ها، نارضایتی‌ها، ریزش‌های درون گروهی، و در نهایت خطی جدی نسبت به گروه حاکم می دهد.

یک جمع‌بندی ساده

تاجفل نقطه شروع تحلیل خود از تعارضات و درگیری‌ها را در امتداد شکل گیری هویت اجتماعی و مرزهای آن مستقر می‌سازد. هویت‌های گروهی با احساسی سرشار از استعدادها و ویژگی‌های خود تمایلی طبیعی را برای برقراری رابطه‌ای فرنودین با گروه‌های دیگر از خود نشان می‌دهند. اما این استعداد در گروه‌هایی می‌تواند به حقیقت نزدیک شود که از یکسو مایل به برقراری همپرسگی با گروه مقابل برای رسیدن به نوعی اجماع همپوش را داشته باشند، و از دیگر سو، گروه مقابل نیز تمایل خود را به برقراری چنین همپرسگی نشان دهد. اما اغلب تعارضات ناشی از عدم هم‌خوانی نقطه نظرات و ارزش‌های مورد نظر گروه که با اغراض سیاسی و محاسبه منابع نیز همراه می‌شود، راه چنین همپرسگی را مسدود می‌سازد. به همین دلیل گروه ممکن است از طریق مقایسه خود با دیگران، چشم اندازها و مواضع آنان را به عنوان تهدیدات گروهی برای خود تفسیر کند. در اینجا رابطه درون–گروهی و برون–گروهی به سوی تضادهایی غیرقابل اجتناب کشیده می‌شود. درحالی که روابط درون گروهی آنرا به عنوان ضرورت برای رقابت جویی در جهت حفاظت از مرزهای هویت خود توصیف می‌کند، ابعاد برون گروهی آن امر مقایسه راه خود را به سوی تعارض و حتی تنفر و دشمنی باز می‌کند. این فرآیند هویت سازی و امکان تبدیل آن به رقابت جویی ناسالم و تفرقه انگیز با طبقه بندی دیدگاه‌ها و تمایل به برقراری مواضع برتری طلبانه نسبت به دیگری آغاز می‌شود. این رقابت جویی‌ها در ناخودآگاه گروه ریشه‌هایی را امتداد می‌دهد، و همزمان با تحولات گروهی هرچه بیشتر عمیقتر می‌شود. این نا خودآگاهی با نیازهای هویتی گروه می‌آمیزد و هر روز ابعاد نوینی به آن اضافه می‌شود به گونه‌ای که هویت گروه را نمی‌توان از آن جدا ساخت. این جدایی‌های هویتی هرگز نمی‌توانند راهی به سوی اصلاح امور و اجماع همپوش میان دو گروه باز کنند. نمونه روشن این عدم امکان اصلاحات در شرایط کنونی

ایران را می‌توان درک نادرست اصلاح طلبانی جستجو کرد که تصور می‌کنند با حفظ دیدگاه‌ها و منافع گروهی خود با نظام حاضر، قادر خواهند بود تغییراتی در شرایط کنونی به وجود آوردند.

رقابت جویی و دشمنی با یکدیگر، صرفنظر از اینکه کدام گروه در موضع درست قرار دارد، به تدریج ریشه‌های خود را از درون ناخودآگاه گروه به قضاوت‌ها و سیاست گذاری‌های آگاهانه می کشند. در اینجا گروه با قطعی پنداشتن دشمنی و خطر گروه مقابل احساس می‌کند که تنها راه ممکن برای حفاظت از خود تعریف و اتخاذ مواضعی است که با ابعاد هویتی گروه آمیختگی دارد. به عنوان مثال، حکومت اسلامی با دشمن پنداشتن مردم و منتصب ساختن آنها با عوامل خارجی، هویت خود را با ارزش‌های مذهبی و اسطوره‌های روایی آن پیوند می‌زند تا بتواند از این طریق از مواضع خود، و به عبارت بهتر از منافع خود، دفاع به عمل آورد. این موضوعات هویتی مرزهای گروه را هرچه بیشتر در معرض تضادهای خشونت بار گریز ناپذیر قرار می‌دهد. بنابراین، آن عداوت‌های اولیه ای که ریشه‌هایی در ناخودآگاه مردم دوانده بود، نیز به شرایطی کشیده می‌شود که به موجب آن گویی گروه هویت خود را به دلیل احساس خطر نسبت به آنچه که برای آن اهمیتی نمادین و درعین حال ارزشی دارد، ناگزیر به دفاع از خود بر می‌خیزد، هرچند این دفاع ممکن است عاری و خالی از حقیقت باشد. گروه‌ها بطور متقابل مواضع خود را روشن‌تر بنا نموده و ساختارهای خود را براساس مرزهای رقابت جویی و تعارضات تعریف می‌کنند. اینگونه ساختارها ممکن است خود را با باورهای مذهبی کاذب (آنگونه که از سوی حکومت اسلامی دیده می شود) مجهز سازند و از آنها به عنوان ابزاری برای پیشبرد اهداف خود استفاده کنند. گروه دیگر نیز، مانند مردم و قیام آنها علیه هویت کاذب حکومت مذهبی، ساختارهای فکری و اجتماعی سیاسی خود را با نگرش‌های نوینی مانند نیاز به احترام و پیشبرد حقوق بشر و قواعد دمکراتیک مجهز می‌سازند. در اینجا ارزیابی‌ها و قضاوت‌ها با این مواضع نوین ابعاد برجسته‌تری پیدا می‌کنند، استراتژی‌های متناسب با نیازها شکل می‌گیرند، در عین حال خطوط رقابت جویی وارد مرحله دشمنی غیرقابل سازش و آشتی می‌شود.

برای یک نتیجه گیری ساده، نظریه هویت اجتماعی به عنوان یکی از نظریه‌های کلاسیک توضیح دهنده فرآیند شکل گیری اختلافات و تعارضات و تعریف ساز و کارهای اجرای مواضع گروه های رقیب، می تواند برای توضیح علمی شرایط امروز نیز مورد استفاده قرار گیرد. در واقع، از آنجایی که هویت اجتماعی بر اساس معیارهای خود–انگاشتی تفسیر می‌شود، و حفاظت از مرزهای آن نیز ماهیتی خود پندار به خود می‌گیرد، احساس هر نوع تهدیدی به

این خود–انگاشتی‌ها گروه را به سوی مواضع مبتنی بر دشمنی با گروه مقابل وا می‌دارد. ذات خود پندار دشمنی‌های هویتی به دلیل ناسازگاری با معیارهای نوین زندگی، و یا به عبارت بهتر به دلیل نفرت نسبت به آن معیارهای مدرن، راه خودکامگی در پیش می‌گیرد و به هر وسیله‌ای می‌کوشد گروه رقیب را از سر راه بردارد. حکومت به اصطلاح اسلامی نمونه روشن این خود–پنداری است که همواره با تلاش برای مجهز ساختن خود با اعتقادات مذهبی، هر روز بیشتر و بیشتر از معیارهای زندگی نوین فاصله می‌گیرد و موضع دفاعی و حق به جانب خود را آشکارتر می‌سازد. این در حالی است که این حکومت از آغاز و اساسا برپایه توهّمات به شدت عقب مانده و متضاد با مفاهیم انسانی شکل گرفته است. این توهّمات که به دلیل رسوخ تاریخی اعتقادات مذهبی در روح و روان مردم، توانسته بود حکومت مذهبی را به عنوان بدیلی برای زندگی بهتر بر مردم مذهبی ساده اندیش بشناساند، امروزه توسط همان مردم به چالش کشیده شده است. آنان با احساس ناامیدی از انجام هر نوع اندیشه اصلاحی در نظام اسلامی به این نتیجه رسیده‌اند که راهی مگر خروج از عدم بلوغ خود تحمیلی ندارند و این خروج با تلاشی عمیق برای به پایان رساندن توهم حکومت مذهبی امکان پذیر است. به همین دلیل قیام مردم و خشم آنان را می‌توان در امتداد ادراک هویت اصیل خویش در مقابله با هویت کاذب و حق به جانب حاکمان توضیح داد.

فصل پنجم

تقابل خصومت با مهرورزی

طرح موضوع

مبارزات به حق مردم ایران برای آزادی و رسیدن به یک جامعه دمکراتیک همچنان ادامه دارد، و رژیم به اصطلاح اسلامی نیز با بیرحمی هر روز قربانیانی برای حفاظت از بقای خود می‌گیرد. جوانان اهداف اصلی سرکوب هستند زیرا رژیم به درستی می‌داند که نیروی جوان با آگاهی‌های عمیقی که نسبت به خود و محیط اجتماعی خویش به دست آورده است، اصلی‌ترین خطر برای بقای رژیم است. در این تقابل وصف ناپذیر میان جوانانی که با شوق رها شدن از ظلم و جمود فکری و بیدادگری تلاش می‌کنند، و رژیم عقب مانده و متصلب فکری، بخش‌ها و لایه‌های دیگری از جامعه نیز به تدریج مواضع روشنتری در قبال حکومت اسلامی اتخاذ کرده‌اند. ورزشکاران، هنرمندان، استادان دانشگاه، کارگران و کشاورزان هم به صف مقابله با تحجّر رژیم اسلامی پیوسته‌اند. گویی دیگر مرزهای مغشوش و عاری از بی‌تفاوتی درحال فرو ریختن است. بخش‌هایی از لایه‌های مذهبی جامعه نیز، که وجود رژیم را مایه اصلی بی‌اعتباری اعتقادات خود در نزد مردم می‌دانند، به نهضت مقاومت مردم پیوسته، و اشتیاق رهایی را هرچه بیشتر مستحکم می‌سازند. شواهد نشان می‌دهد که مردم مبارز دیگر مایل نیستند همان کسانی باشند، که خواه از روی اعتقادات مذهبی، و یا از جانب ترس از سرکوب شدن، در برابر رژیم تمکین می‌کردند. دیوارهای ترس به سرعت درحال فرو ریختن است و گروه‌های مختلف جامعه هر روز بیشتر صف مبارزاتی خود را در برابر رژیم ستمگر و بی‌خرد مستحکم‌تر می‌سازند. از مهمترین ویژگی‌های این قیام سراسری مردم، اراده ای استوار برای پایان بخشیدن به عمر حکومت مذهبی و استقرار فضای آزاد و دمکراتیک در کشور است. در حقیقت، این باور و اراده وصف ناپذیر در نزد مردم به وجود آمده است که مذهب

سیاسی شده فقط در پی خوان یغماست; بنابراین وجود آن مایه اصلی همه مصائب و مشکلاتی است که بر این سرزمین در طی این چهل و چند سال گذشته روا شده است. پس باید ریشه‌های آن برای همیشه برکنده شود تا مردم، نه تنها در ایران بلکه در کل منطقه، روی آرامش و آسایش به خود ببینند. در اینصورت معتقدان به دیانت خداوند، شامل اسلام قادر خواهند بود با 'آسودگی خاطر و در فضایی سکولار و دمکراتیک، اعتقادات و باورهای خود را دنبال کنند بی آنکه این اعتقادات با سیاسی شدن دست مایه فریب و نیرنگ، تباهی و فساد، و سرکوب و تمامیت خواهی باشد.

ویژگی دیگری را نیز درباره قیام عمومی مردم علیه حکومت اسلامی می‌بایست در نظر گرفت. صفوف هم‌پیوند مبارزات علیه حکومت استبدادی مذهبی به خوبی نشان می‌دهد که اتحادی عمیق و با پیامدهای سرشار از امید در میان مردم به وجود آمده است که به طرز حیرت‌آور و بی‌سابقه‌ای مرزهای تفاوت‌های قومی و فرهنگی را به سرعت پشت سر گذاشته است. کردستان بلوچستان شده، و بلوچستان خوزستان، و خوزستان خراسان، و خراسان تهران و همه ایران صرفنظر از ویژگی‌های قومی، فرهنگی، مذهبی، هویتی، و زبانی یک ایران شده‌اند; ایرانی که یک صدا مصمم شده است بوم مادری خود را از رژیم تبهکار فاسد باز پس گیرد. از همه شگرف انگیز تر این است که ایران امروز به تدریج، اما یک صدا، خود را مهیا می‌سازد تا مایه‌های هویتی اصیل خویش را باز یافته و ریشه‌های حیات اجتماعی و سیاسی خود را در امتداد هویت باستانی خردمندانه تاریخی خویش امتداد دهد. به همین دلیل است که می‌توان خیزش عمومی مردم بر علیه نظام استبدادی مذهبی را به عنوان نقطه عطفی در تاریخ کشور، و بی‌تردید آغازی بر شکل گیری اراده‌ای استوار برای یافتن هویت از دست رفته خویش نیز تفسیر کرد.

هم صدایی و همراهی ایرانیان مقیم خارج کشور نیز ویژگی‌های تحسین برانگیزی از اراده ملی برای پایان بخشیدن به عمر رژیم مذهبی را نشان می‌دهد. همه روزه در اقصی نقاط جهان ایرانیان شرافتمند با گردهم آیی در کوی و خیابان صدای هموطنان ستم دیده خود را رساتر ساخته و به گوش مردم و مسئولان جوامعی که در آن زندگی می‌کنند، می‌رسانند. در اثر سعی و مساعی ایرانیان خارج کشور موفقیت‌های قابل توجهی مانند اخراج جمهوری اسلامی از کمیسیون مقام زن اتفاق افتاد، حمید نوری پیشتر با توسل به اصل صلاحیت جهانشمول به پیشگاه عدالت آورده شد، و شورای حقوق بشر، که از زیر مجموعه‌های مجمع عمومی ملل متحد می باشد، نیز هیئت حقیقت یابی را برای رسیدگی به جنایت‌های مستمر و سازماندهی شده نظام اسلامی علیه مردم خود می باشد، را تشکیل داد. این هیئت رسما

اعلام کرد که جمهوری اسلامی در جریان سرکوب مردم مرتکب جنایت علیه بشریت شده است.

این رخدادها و موفقیت‌های جنبش فراگیر مردم برای آزادی و استقرار دمکراسی همچنان امیدوارانه در حال تکامل و پیشرفت است. به هرحال، صرفنظر از ابعاد تحلیل خبری رسانه‌ها درباره آنچه در شرف تکوین است، برای تاملی عمیقتر درخصوص چرایی شکل گیری خیزش عمومی مردم و خشم آنان نسبت به مصیبت‌هایی که رژیم استبدادی مذهبی بر سر ملک و مردم آورده است، پرداختن به نظریه‌های علمی اجتناب ناپذیر است. در چهار فصل پیشین، چشم اندازهای نظری متفاوتی توضیح داده شدند تا چرایی خشم مردم واضح‌تر و روشن‌تر شود. این فصل به معرفی و توضیح تقابل میان «مهرورزی وخصومت»[۶۶] بعنوان نظریه‌ای دیگر برای توضیح چرایی قیام مردم بر علیه حکومت استبدادی می‌پردازد.

کلید واژگان

مهرورزی درون–گروهی، خصومت برون گروهی، قواعد شناختی شناختی، مقوله‌های اجتماعی، خردگرایی، همکاری‌های اجتماعی، خودشیفتگی اختلافات جزئی

طرح موضوع

در فصل پیش توضیح داده شد که برای ادراک و ساختار بخشیدن به هویت خویش، مردم نیاز دارند خود را در قالب گروه‌های مختلف اجتماعی تعریف کنند. تارها و علقه‌های گروهی این فرصت را برای فرد فراهم می‌آورد تا ادراک خویشتن خویش را فراتر از فضای فردگرایانه انگاشتی توسعه بخشیده و در قالب تعاملات اجتماعی موجودیت و شخصیت خود را به منصه ظهور برساند؛ یعنی در جایگاهی که فرد بعنوان یک شهروند خود را صاحب حق و تکلیف می‌شناسد و به رسمیت شناخته می‌شود. این وابستگی به گروه‌های اجتماعی است که احساس خویشتن خویش را در درون تلاش‌های شناختی فرد تامین، از آن محافظت می‌کند، و از این طریق است که او ضمن قرار گرفتن در گروه‌های منظم اجتماعی، اراده خویش را نیز براساس فرآیندهای ذهنی که دارد به نظم اجتماعی تحمیل می‌کند. بنابراین، قرار گرفتن در گروه با تاملی دقیق درباره چیستی و گوهر هویتی[۶۷] برانگیخته می‌شود. این برانگیختگی گویی براساس فرمانی شناختی[۶۸] و یا قاعده‌ای برای درک خویشتن خویش بعنوان بازیگری

---

[66] In-group love – out-group hate
[67] Identity impulse
[68] Cognitive imperative

اجتماعی معنی پیدا می‌کند که بدون آن فرد قادر به شناخت خویش نخواهد بود. شاید بتوان با به عاریت گرفتن شکل‌گیری هویت اجتماعی از نظریه کانت بتوان توضیح داد که فرد با تعریف جایگاه خود در نظم اجتماعی و گروهی که با آن تعلق خاطر پیدا می‌کند، ویژگی‌های هویتی خود را به نظم گروهی، که جهان بیرونی او را تشکیل می‌دهد، تحمیل کرده، و درعین حال از آن برای تکوین و تکامل شخصیت اجتماعی خود نیز بهره می‌گیرد.[۶۹] در حقیقت، هرچند که فرد خود را در رابطه‌ای جمعی با گروه پیدا می کند، اما در مسیر تکامل خویش بعنوان یک بازیگر اجتماعی مناسبات درون–گروهی، رابطه آن با دیگر گروه‌ها، و ویژگی‌های دیگر گروه را نیز تعیین کرده و هدایت می‌کند.

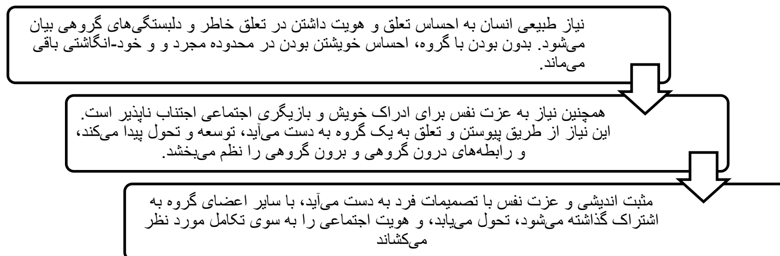
از طریق گروه بندی‌های اجتماعی به هر شکلی که باشند، خواه بواسطه ویژگی‌های قومی، و خواه زبانی، فرهنگی و یا مذهبی، افراد به آن فرمان شناختی برای درک خویشتن خویش پاسخ داده و شاکله آنرا تعریف می‌کنند. در واقع، براساس این فرمان درونی است که افراد انسانی نوع گروه مورد علاقه و نیاز خود را نیز انتخاب کرده و شکل می‌بخشند. طبیعتاً عواملی مانند ساختارهای اجتماعی، ویژگی‌های فیزیکی و جفرافیای طبیعی، الزامات و شرایط متناسب با آنها، نیازها و انتظارات و همچنین موانع و چالش‌های پیش روی، در این شکل بخشی حضور دارند. جنسیت و آگاهی‌های مربوط به آن، باورها و اعتقادات، سنت‌های فرهنگی، و یافته‌های رفتاری نیز در نحوه گروه بندی و جهت گیری‌های آن مشارکتی غیرقابل تردید پیدا می‌کنند. هرگاه که به این فرآیندهای شکل گیری اجتماعی و نحوه گروه بندی‌ها دقت شود این نکته به درستی دریافت می‌شود که هرچند در اصل ابعادی ناآگاهانه و بدون برنامه‌ریزی قبلی داشته‌اند، اما در همه این شرایط و مراحل با اراده فرد همراه بوده‌اند. به همین دلیل گروه‌ها و مقوله‌های اجتماعی تنها با ابعاد شهودی برانگیخته نمی‌شوند. این تنها پاسخی به فرمان شناخت درونی نیستند که به موجب آن فرد می‌کوشد تا جایگاه خود را در جهان توضیح دهد. بلکه آنچه مهم است این است که برانگیختگی انسان برای بودن با گروه، یا بازبینی در مواضع آن و تلاش برای بهبود شرایط، و یا حتی ترک گروه دارای ویژگی‌های ارزیابی کننده هنجاری[۷۰] است. این ویژگی‌ها، هدایت کننده فرد در تصمیم گیری‌هاست، هرچند که احساسات و عواطف و واکنش‌های فردی نیز به نوبه خود بر آن تاثیرگذار است.

---

[۶۹] نگاه کنید به جلد چهارم از مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری با عنوان *اصل انسانیت در حقوق بشر: آرزویی دیرپا برای رهایی* از این نویسنده.

[70] Normative evaluation

در نتیجه می‌توان به درستی استدلال کرد که گروه بندی اجتماعی همواره فرصتی است برای فکر کردن درباره نیازهای فرد و چگونگی تامین آن از طریق ارتباط با اعضای گروه خود، و همچنین برای بیان احساسات و مکنونات قلبی خویش، و در نهایت اقدام کردن براساس این مجموعه عوامل تعیین کننده هویت اجتماعی که توسط فرد و گروه بطور متقابل تعریف می‌شوند. به همین دلیل است که فرد نه تنها می‌کوشد با گروه خود همسان شود، بلکه این همسانی را تا زمانی که نیازهای او به درستی پاسخ داده شود به پیش می‌برد. در اینجا رابطه‌ای متقابلاً پیش برنده میان فرد و گروه شکل گرفته و ابعاد اجرایی پیدا می‌کند تا بتواند ویژگی‌های فردی اعضای گروه را پرورش داده و او را در تصمیم گیری‌های اجتماعی، خواه درون گروهی، و خواه برون گروهی یاری بخشد. بی تردید در این شرایط محدودیت‌هایی بر نگرش و تصمیمات فرد عضو گروه تحمیل می‌شود. یعنی اینکه گویی از طریق نوعی بده و بستان فرد به این باور می‌رسد که باید اختیارات مطلق خویش در متن دیدگاه‌ها و ضوابط درون گروهی بازتعریف کند تا از طریق آن بتواند راه تعالی اجتماعی را، آنگونه که در نظر دارد، هموار سازد. بنابراین، نوعی نگرش سودگرایانه[۷۱] بر این تمایلات سایه می‌افکند.



با همه این مزیت‌هایی که در این تئوری برای پیوستن با گروه وجود دارد، ابعاد جانبی دیگر آنرا نیز نمی‌توان فراموش کرد. فرد بطور طبیعی موقعیت و شرایط گروه خود را با گروه‌های دیگر نیز مقایسه می‌کند تا براساس معیارهای سودگرایانه‌ای که بر مبنای عقلانیت ابزاری مفهوم پیدا می‌کنند، بکوشد موفقیت گروه را در مقایسه با گروه‌های دیگر ارتقا بخشیده، و یا در صورت ضرورت از آن گروه خارج شده و به گروه‌های دیگر پیوند برقرار کند. امر مقایسه کردن ماهیتی دوگانه ایجاد می‌کند. از یک سو موجبات برجسته شدن تفاوت‌های گروه با دیگران را فراهم می‌آورد، و از دیگر سو، اگر شرایط درون–گروهی در پاسخ به نیازهای فرد ناکام مانده باشد، اراده‌ای برای خروج از گروه و پیوستن به گروه‌هایی که ویژگی‌های مثبت بیشتری دارند، فراهم می‌کند. ژان ژاک روسو شاید یکی از بهترین متفکران کلاسیک

---

[71] Utilitarian disposition

اندیشه‌های فلسفی است که این سازوکار را توضیح داده است. عضویت در گروه‌های اجتماعی باعث می‌شود تا فرد بتواند جایگاه خود را در جامعه بگونه‌ای تعریف کند که موجبات ترقی و بهبودی شرایط زندگی او را فراهم آورد. آنچه موجبات این تمایل به اجتماعی شدن را فراهم می‌آورد نوعی نگرش شهودی و یا آگاهانه در درون نسبت به خویش برای تعالی و راه‌های دستیابی به آن است. بی تردید این تمایل طبیعی در مسیر اجرایی شدن خود ، تضییقات و محدودیت‌هایی را نیز بر فرد تحمیل می‌کند. به زبان بهتر، بودن با خود و ارتباط برقرار کردن با تمایلات و تمنیات درونی صرف، احساس از اصیل بودن برای فرد در درون خود حمل می‌کند. اما این فردگرایی اصیل با الزامات تمدنی بیگانه است زیرا هنوز بر عرصه اجتماعی خود را ظاهر نساخته است. قانون طبیعت او را فرا می‌خواند تا اقداماتی هدفمند را برای ساختن هویت اجتماعی خویش در پیش گیرد و با دیگران زندگی اجتماعی مسالمت آمیزی را آغاز کند. اما این تمایلات محدودیت‌هایی را بر او تحمیل می‌کند. «انسان آزاد تولد یافته و همه جا در زنجیر است». (۱۸۹۳: ۹) به تدریج حافظه، تخیل، شوخ طبعی، قدرت، مهارت ها و استعداد او توسعه می‌یابد. اما فرصتی نیز برایش فراهم می‌آورد تا منیت‌های خود را نیز از طریق مقایسه با دیگران نیز بیشتر افزایش دهد. در این شرایط است که رذایل جای محسنات اجتماعی را می‌گیرد. در نتیجه در بازیگری اجتماعی با محدودیت‌هایی مواجه می‌شود. در طبیعی‌ترین شرایط، این فرد اصیل، برای بودن با دیگران محدودیت‌هایی را بر آزادی‌های پیش اجتماعی مطلق بپذیرد. و در با نگرشی منفی به این روند اجتماعی شدن، این انسان چیره دست و حسود، به منافع خود توجه می‌کند و دیگران را نادیده می‌گیرد زیرا خود را با دیگران مقایسه کرده و می‌خواهد یک شبه مانند آنهایی شود که موقعیت برتر و بالاتری دارند. در اینجا محدودیت‌های دیگری به نقش اجتماعی از تحمیل می‌شود. اما بعنوان یک قاعده کلی، در همان حالت طبیعی امر مقایسه کردن، اگر گروه نتواند بهبودی شرایط را با خود به همراه آورد، اعضا ممکن است از گروه جدا شده و پیوندهای نوینی با گروه‌های دیگر برقرار می‌کند.

اینگونه نقطه نظریات در شرایط امروز ایران به روشنی قابل مشاهده است. نمونه‌های روشنی از ارزیابی شرایط گروهی و تصمیم به خروج از همان آغاز انقلاب اسلامی شروع شد. هنگامی که به تدریج ناکارآمدی ذاتی نظام اسلامی با فساد و تباهی‌های گسترده مدیران نظام و همکاران آنها همراه شد، و عقب ماندگی فکری رهبران مذهبی نیز آنها را بیشتر قابل مشاهده ساخت، آرام آرام کسانی که به سبب اعتقادات مذهبی سنتی و ساده انگارانه از انقلاب اسلامی استقبال کرده بودند، راه خود را از آن جدا ساختند. شواهد غیرقابل انکار نشان می‌دهد که با استقرار نظام اسلامی، بخش بزرگی از مردم به دلیل همان اعتقادات مذهبی نسبت به نظام

اقبال نشان دادند تا در عین حال بتوانند هویت اسلامی خود را نیز در بستر اجتماعی تثبیت نمایند. اما گروه‌های مختلف نظام نتوانستند هواداران خود را به علقه‌های وفاداری به نظام پایبند نگهدارند. تغییر مواضع طرفداران پیشین حکومت که از همان سال‌های آغازین انقلاب شروع شده و امروزه همچنان ادامه دارد، از شواهد آشکار اراده مردم برای اقبال نشان دادن ساده انگارانه آنها به شعارهای اسلام سیاسی، و سپس نقد آنها و عبور از حکومت اسلامی است.

دوگانگی «مهرورزی و خصومت»

پیامدها و بازتاب‌های تغییرات در باورها و تصمیم گیری‌ها برای ماندن با گروه و یا خارج شدن از آن با امر مقایسه ویژگی‌ها و برجستگی‌های مثبت گروه انجام می‌گیرد، و در نتیجه باعث می‌شود تا فرد هویت اجتماعی خود را در راستای هنجارهای مورد نظر گروه و ارزش‌های آن تعریف کند. به همین دلیل است که روابط درون-گروهی به عنوان عامل حفاظت از وفاداری اعضا به گروه و یا ناتوانی در نگهداری این علقه‌ها، و درنتیجه خروج آنها از گروه ایفای نقش می‌کند. این کارکرد روابط درون-گروهی نشان می‌دهد که الگوهای شکل‌گیری گروه‌های اجتماعی چند بعدی و متکثر بوده و عوامل مختلف آشکار و پنهان در آن حضور دارند. در اینجا باید یکبار دیگر یادآوری کرد که از آنجایی که گروه بندی اجتماعی همراه با ارزش‌ها، احساسات، و نیازهای گروه شکل می‌گیرد که برای فرد دارای اهمیتی حیاتی و اجتناب ناپذیر هستند، هرگاه این الزامات نتوانند آن نیازهای حیاتی را تامین کنند، وفاداری‌ها نسبت به گروه و ارزش‌های مورد نظر آن فرو می‌ریزند. لذا، بسیار مهم است که گروه انسجام خود را بواسطه پاسداری از الزامات و ارزش‌هایی که برای اعضای خود حیاتی هستند، را حفظ کند. در اینجا نوعی علقه‌های روانشناسانه میان افراد و گروه شکل می‌گیرد که در ماهیت و اشکال روابط درون گروهی تبلور پیدا می‌کند. منظور این است که وابستگی‌ها به گروه که براساس اولویت‌ها و انتظارات فرد شکل می‌گیرد، بر تصمیم و جایگاه او برای ماندن، و در نتیجه اولویت‌های مثبتی که در درون گروه وجود دارند، تاثیر گذار می‌باشند. هرگاه این روابط درون گروهی بر مبانی خرد جمعی و اجماع شکل گیرند، عمل مقایسه با گروه‌های دیگر ضرورتا نمی‌تواند وفاداری‌ها را تضعیف نماید. گروه بر مبنای همان خرد جمعی و اشتیاقات دمکراتیک همواره به اصلاحات درون گروهی دست می‌زند، و در نتیجه استحکام درون گروهی تداوم و پایداری پیدا می‌کند. به همین دلیل، در جوامع بسامان و دمکراتیک، تعصبات و داوری‌های جزمی در روابط درون-گروهی جای خود را به تعامل و همپرسگی سپرده، در نتیجه همبستگی درون گروهی را در شرایط پایدار قرار می‌دهند. همین امر باعث

می‌شود تا روابط برون–گروهی نیز در پیرامون ارزش‌ها و انتظارات دمکراتیک سامان یافته، و امکان اختلافات سهمگین و برخوردها را به پایین‌ترین درجات ممکن کاهش دهد.

ویلیام گراهام سامنر، نظریه پرداز امریکایی کلاسیک جامعه شناسی با استعانت از اندیشه‌های هربرت اسپنسر، مدافع جامعه شناسی داروینی، ، در *روش‌های عامیانه*[۷۲] مراحل شکل گیری، صعود، و زوال گروه‌های مختلف اجتماعی را مطرح ساخته، آنرا در ساختار «عمل مقایسه کردن» توضیح داده و برای این منظور مفاهیم درون–گروهی و برون–گروهی را ابداع کرده است. مفهوم درون–گروهی بر شرایطی اطلاق می‌شود که فرد احساس می‌کند به گروه تعلق داشته، و این تعلق بخشی جدایی ناپذیر از هستی و هویت اوست. درحالیکه مفهوم «برون–گروهی» به این معناست که فرد به گروه تعلق خاطر ندارد. برای توضیح اینگونه روابط که ممکن است از در تعارض با یکدیگر درآیند، سامنر از شکل گیری جوامع اولیه مدد می‌جوید: «یک تمایز بین خودمان، گروه ما، یا درون گروه، و هر کس دیگری، یا دیگران–گروه، خارج از گروه به وجود می‌آید. افراد خودی در گروه ما در رابطه صلح، نظم، قانون، دولت و صنعت با یکدیگر هستند». (۲۰۰۸: ۱۲) درحالیکه رابطه برون–گروهی با رقابت، خصومت، و جنگ و جدال کشیده می‌شود، مگر اینکه آن روابط بر مبانی توافقی تعریق شده و استقرار یابند. بنابراین این مفاهیم «ما» در مقابل «شما» مرزهایی را در باور و عملکرد افراد بوجود می‌آورد. به دلیل این مرزهاست که احساسات و باورهای اعضای گروه نسبت به گروه‌های دیگر تعیین می‌شود، فرد شرایط گروه خود را با دیگران می‌سنجد، به دلیل برتری‌های خود احساس خرسندی می‌کند، و یا ممکن است تصور کند که وابستگی گروهی موجبات خواری او را باعث شده است. بنابراین، روابط دوستی و مودت درون–گروهی و مواضع برون گروهی با یکدیگر رابطه‌ای مستقیم دارند. گویی این جدالی است که پیوسته تولید شده و توسعه می‌یابد، مگر اینکه رابطه‌ها بر اساس قراردادها تعیین شود، و این هنگامی اتفاق می‌افتد که عقلانیتی جمعی بر گروه نظارت می‌کند، روابط درون–گروهی بیشتر و عمیقتر اجتماعی می‌شود، قوانین و سازمان دهی روابط توسعه پیدا می‌کنند. این رابطه درون–گروهی و بیرون–گروهی ضرورتا باید با ابعاد و ویژگی‌های خرد جمعی سامان یافته و نظارت شود، در غیراینصورت تنها اختلاف و تشتت و جنگ و خونریزی است که بعنوان جمود فکری و تصلب آیینی در باور افراد شکل می‌گیرد و ردای ارزشمندی و تقدس به خود می‌پوشاند. « این روابط و احساسات یک فلسفه اجتماعی را تشکیل می‌دهند. با ارتباط با دین مقدس می شود. مردان یک گروه دیگران، افراد

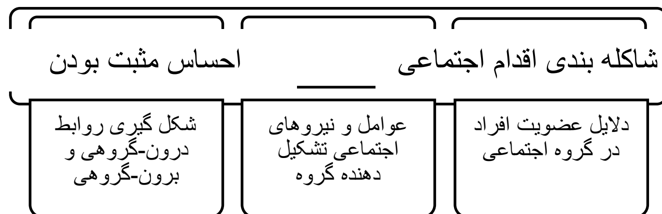
---

[72] Sumner, G.W. (1906/2008). *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals.*

خارجی هستند که اجدادشان اجداد گروه ما به جنگ پرداخته‌اند. ارواح دومی با لذت فرزندان خود را خواهند دید که به مبارزه ادامه می‌دهند و به آنها کمک خواهند کرد. فضیلت عبارت است از کشتن، غارت و بردگی بیگانگان». (همان)

اما هرگاه از سطوح اولیه تعامل و رابطه درون–گروهی و برون–گروهی به درجات بالاتری از رشد عقلایی و خرد جمعی و نوعی از اجتماعی شدن مدنی حرکت شود، آن رابطه‌های خصومت بار و دیگری را بعنوان دشمن دیدن، جای خود را به تعاملا عقلگرایانه می‌سپارد. زمانی فرا رسید که مردم با هدایت تعمق عقلانی بر تجربه، موضوعاتی که رایج شده بود را نظام مند و تنظیم کردند و در نتیجه نهادهای معتبر و مثبتی را ایجاد کردند که توسط قانون تعریف می‌شوند و دولت با روش‌های قهرآمیز بر آنها نظارت دارد». (۵۴) درحقیقت، هرچند که تعاملات و روابط درون–گروهی عقلایی و بخردانه می‌شوند، اما همچنان نیاز است تا نهادهایی مانند دستگاه قضا و ضوابط اجرایی حفاظت از آنها را برعهده گیرند. در این نظام مندی رقابت‌ها ادامه می‌یابد، اما اصل اصالت سود بر آن نظارت می‌کند: بهتر است که منافع بگونه‌ای نسبی تقسیم شود تا اینکه یک گروه در صدد حذف کامل دیگری باشد.[۷۳] انجمن‌های هنری و ادبی، تیم‌های ورزشی، کلاب‌های اجتماعی، و گروه‌های مذهبی نمونه‌های روشنی از موضوعات درون–گروهی و برون–گروهی اجتماعی شده امروز جوامع انسانی را نشان می‌دهند. افراد ممکن است به هر یک از اینها تعلق داشته باشند یا از آنها بیگانه باشند، یا ممکن است در تعدادی از این گروه‌ها عضویت داشته باشند. اما جایگاه‌ها هرگز در صدد حذف یکدیگر و رابطه مبتنی بر خصومت و دشمنی نخواهند بود.

عوامل شناختی- درونی



چهار نکته را می‌توان برای گروه بندی‌ها در نظر گرفت. اول این است که در همه این شرایط قاعده‌ای اجتماعی حضور دارد که براساس آن مقوله بندی‌ها و مرزهایی شکل می‌گیرند، در

---

[73] Relative-sum game instead of zero-sum game.

آنها افراد با احساس بودن از طریق تعلق خاطر، اعتقادات خاصی را دنبال کردن، ارزش‌های ویژه‌ای را پذیرفتن، و نقش‌هایی را بر عهده گرفتن هویت خود را تعریف می‌کنند. برطبق همین ویژگی است که حقوق اجتماعی و قواعد بده و بستان متقابل در مرکز رقابت‌های زندگی بوجود می‌آیند. براساس همین قواعد نقش‌ها و حقوق و وظایفی در روابط درون–گروهی بر اعضای گروه تحمیل می شود، و شرایط زندگی مسالمت آمیز برای استحکام گروه بعنوان امری ضروری در آن حاکم می‌شود. بنابراین قواعد رفتاری و حقوق ناظر بر آن هرگز نمی‌تواند بطور طبیعی بوجود آید، یا اینکه خدادادی به معنای مطلق کلمه باشند. «اخلاق یک گروه در یک زمان، مجموع تابوها و دستوراتی است که در روایات عامیانه با آن رفتار درست تعریف می‌شود. بنابراین اخلاقیات (و قواعد رفتاری) هرگز نمی‌تواند شهودی باشد». (۲۹) آنها به لحاظ تاریخی حدوثی، بنابراین نهادی و تجربی هستند که از درون همان مرزهای درون–گروهی و برون–گروهی سرچشمه می‌گیرند. به همین سان، فلسفه حیات و خط مشی زندگی، و قواعد ناظر بر آنها همگی بر اساس مقتضیات درون–گروهی و مرزهای آن امور برون–گروهی بوجود می‌آیند. بنابراین استدلال، گروه بندی امری اجتناب ناپذیر است. این قاعده (گروه بندی) نیازی *بنیادین و جهانشمول* برای یافتن خویش در متون اجتماعی است.

دومین نکته برای درک گروه نقشی است که ابعاد مثبت درون–گروهی در وجود فرد بازی می‌کنند. این ویژگی موجبات فهم مثبتی از خود را نیز برای فرد فراهم می‌آورد تا از طریق آن به آرامش خاطر بعنوان عنصری روانشناسانه از خود دست یابد. در اینجا رابطه‌ای متقابل میان ارزش‌های مثبت گروهی و احساس مثبت بودن فرد بوجود می‌آید. این ویژگی‌های مثبت که با عضویت و بودن با گروه شکل می‌گیرند، از درون قوانین و نهادهایی سرچشمه می‌گیرند که لازمه حیات اجتماعی است. «دولت، قانون، نظم، صلح و نهادها در درون گروه توسعه یافتند. تا جایی که اصلاً همدردی درون گروهی بین اعضای آن ایجاد شده و توسعه یافت». (۵۰۰) گویی قراردادی حقوقی برای زندگی مسالمت آمیز میان اعضای جامعه شکل می‌گیرد که دامنه الزام و اجرای آن به مراتب خردمندانه‌تر از پذیرش قواعدی است که در اثر رویه‌های و رفتارها شکل گرفته و به سنت‌های اجتماعی تبدیل شده‌اند. اما مثبت بودن ضرورتا مطابق با مفاهیم هنجاری و ارزش‌های انسانی نیست. در نظر بگیرید که سفید پوستان برتری پندار با پیوستن به گروهای نژادپرست آنها حالت مثبت برای آرامش خاطر خود را تامین می‌کنند. در نقطه مقابل، فعالان جامعه این ویژگی‌ها را با تصاویر منفی معادل دانسته و می‌کوشند به قوم گرایی، نژاد پرستی، تبعیض جنسی، سن گرایی و دگرجنس گرایی پایان دهند. برای اینان احساس مثبت بودن در مبارزات برای مقابله با تبعیض‌ها معنی پیدا می‌کند.

نکته سوم این است که فرد شرایط خود را با دیگرانی که در گروه‌های دیگر هستند، مقایسه می‌کند. در مواردی ممکن است این مقایسه کردن به ناسازگاری با مواضع و دیدگاه‌های گروه همراه باشد. هرچند که فرد ممکن است انتظاراتی از گروه داشته باشد که در ذات خود با حقیقت همراهی نداشته باشد. ممکن است تحلیل‌ها و استنتاج‌ها موجبات ناسازگاری‌ها را با دیدگاه‌های گروه باعث شود. همچنین احتمال دارد که انتظارات او شبح نیازهایی را به وجود آورد که انسان به اندازه گرسنگی یا نیاز به خانواده مشتاق ارضای آنها بود. به همین دلیل، مقایسه کردن مطلق نیست، بلکه بطور نسبی انجام می‌گیرد. اعضای گروه از نقطه نظر وفاداری به ارزش‌ها و با علقه‌های گروهی مواضع نسبی، و نه مطلق، اتحاذ می‌کنند. حتی ممکن است اعضای گروه برای بهره برداری از فرصت‌ها با گروه پیوند وفاداری برقرار کرده اما در ضمیر و باطن خویش اهداف دیگری در نظر داشته باشند. اما واقعیت این است که فرد با امر مقایسه کردن می‌تواند تصمیم بگیرد از گروهی جدا شده و با گروه و یا گروه‌های دیگر پیوند برقرار کند. ارزش‌های هنجاری، جهان بینی‌ها، دیدگاه‌ها، ساختارهای هویتی گروه، و یا محاسبه مزایا و منافع در این تصمیم گیری‌ها تاثیر گذار هستند. با همه این اوصاف، مقایسه کردن ویژگی برجسته روابط درون–گروهی و جایگاه آن با روابط–برون گروهی است.

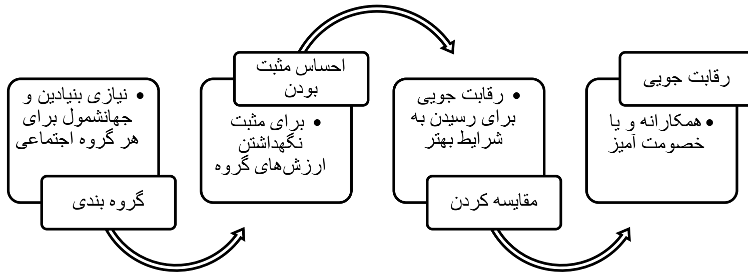
چهارمین نکته تعارضاتی است که در روابط برون–گروهی شکل می‌گیرد. مقایسه‌ها بطور طبیعی به رقابت می‌انجامد، و این رقابت‌ها می‌توانند راه را برای بروز اختلافات و در حادترین شرایط درگیری‌ها باز کنند. در طبیعی‌ترین حالت، در نگرش هابسی، ممکن رقابت برای بقا انجام می‌گیرد. ترس از نابود شدن دامنه و شدت رقابت را افزایش می‌دهد. اما هرچه نگرش به زندگی خردمندانه‌تر شود، رقابت‌ها با خود تمایل برای ایجاد چارچوبه‌های همکارانه[74] میان–گروهی را بوجود آورده و در درون رقابت جویی، همکاری برای منافع مشترک را به پیش می‌برد. «رقابت زندگی، رقابت، تضاد و جابجایی متقابل است که در آن فرد با تلاش‌هایش برای ادامه مبارزه برای هستی برای خود، با دیگران تعامل برقرار می‌کند. بنابراین، رقابت زندگی است که عنصر اجتماعی است و سازمان اجتماعی را تولید می کند. تعداد حاضر و در رقابت یکی دیگر از شرایط زندگی است. در یک زمان و مکان شرایط زندگی برای تعدادی از انسان های حاضر یکسان است و مشکلات سیاست زندگی نیز همین گونه است». (۱۶) امروزه ضرورت روابط همکارانه در متن و مرکز رقابت جویی‌های طبیعی قرار گرفته و ابعاد خود را نه تنها در امور داخلی گروه، بلکه در سطوح ملی و بین‌المللی نشان داده است.

---

[74] Cooperative schemes

از نقطه نظر تحلیل چرایی خشم مردم نسبت به حکومت‌های استبدادی، این نقطه متحول شدن رقابت‌های بی خردانه به منطق همکاری برای منافع جمعی (دمکراتیزه شدن) می‌بایست بعنوان یکی از عوامل اصلی مورد توجه قرار گیرد. در نظر بگیریم که مقایسه کردن جایگاه‌ها و منافع گروهی با قضاوت‌های هنجاری همراه است. فرد می‌کوشد با مقایسه کردن و رقابت همراه با آن مواضع خود و گروه را ارتقا بخشد. از اینروی احساس مثبتی از خود و گروه بوجود می‌آید، که بعنوان انگیزش اصلی برنامه‌ها و عملکرد گروه را در مسیری بهینه قرار می‌دهد. درحقیقت، تمایل به موضع بهتر داشتن که از امر مقایسه کردن سرچشمه می‌گیرد، در شرایط بخردانه راه‌هایی را برای همپرسگی و ایجاد چارچوب‌های همکارانه باز می‌کند تا در نتیجه آن زیان‌های تعاملات خصمانه به پایین‌ترین درجه ممکن و بیشترین منافع برای طرفین فراهم شود. به همین دلیل است که در نظریه‌های صلح دمکراتیک این اعتقاد مورد نظر است که خردگرایی و همکاری‌های دمکراتیک خطر بروز درگیری‌ها و خصومت‌ها را کاهش می‌دهد. به هرحال، نظام‌های استبدادی تمایلی به چارچوب‌های همکارانه و منطق نهفته در آن ندارند. به همین دلیل دانش و فهم آنها از گروه‌هایی که در مواضع بالاتر از نقطه نظر پیشرفت‌های انسانی فرار دارند، همواره با حسادت، تعصب، بدبینی، و خصومت همراه است. مذهب اینگونه کج فهمی‌ها را با تعصبات می‌آمیزد، هواداران خود را به واکنش‌های سطحی و عوام فریبانه هدایت، می‌کند، و با داعیه تقدس گرایی که در مرکز اعتقادات مذهبی قرار می‌گیرد، ره را برای هر نوع فهم صحیح از زندگی اجتماعی مسدود می‌کند. در اینصورت عدم آگاهی‌های صحیح نسبت به دیگران، اغلب با تهمت زنی، افترا و نسبت‌های غیرحقیقی دادن، توطئه ورزی، خصومت‌هایی که با خود برخوردهای خصمانه را در پی دارد، و برای معتقدان به اینگونه باورها، سرگشتگی، گم گشتگی، و عدم قطعیت در خصوص مواضع گروه را باعث می‌شود. در اینجا بهتر می‌توان وجوه تمایز میان نظام‌های دمکراتیک و رژیم‌های غیر دمکراتیک، خواه استبدادی، اقتدارگرا، و یا تمامیت خواه را توضیح داد.

اصول ناظر بر شکل گیری گروه‌ها



استدلال سامنر این فرضیه را مورد راستی آزمایی قرار داد که گروه بندی و شاکله آن در اصل عامل تضمین کننده همبستگی و دوستی میان اعضای گروه و همچنین در روابط برون-گروهی، و درعین حال موجب بروز ناسامانی‌ها و خصومت‌ها در میان آنها از یکسو، و رقابت و دشمنی با گروه‌های رقیب از دیگر سو، است. هر دو سوی این موارد به آگاهی‌های اصیل، تمایلات دمکراتیک و همپرسگی، و تمایل به شکل بخشیدن به چارچوب‌های همکارانه تاثیرات سازنده دارد. در نقطه مقابل، آگاهی‌های کاذب، تعصبات مختلف مذهبی، قومی، و یا نژادی این استعداد بالقوه را دارند تا گروه‌های مختلف را در برابر یکدیگر قرار داده و آتش منازعات و خصومت‌ها را برانگیزند. با توجه به این پیش زمینه‌ها پرسشی که توضیح چگونگی این شرایط را برای روشن شدن شرایط بر می‌انگیزد، مطرح می‌شود که ماهیتی سه جزئی دارد: اساسا چرا مهرورزی و دوستی جای خود را به یاس و ناامیدی و به دنبال آن دشمنی و عناد می‌دهد؟ چرا وفاداری‌های درون گروهی فرو می‌ریزند؟ و به دنبال آن روابط برون-گروهی هم به چالش‌های فرساینده، درگیری‌ها و خسارت‌ها منجر می‌شود؟ نظریه‌های مختلفی به این پرسش پاسخ گفته‌اند.

نظریه هویت اجتماعی تاجفل، که در فصل پیشین اجزای سازنده آن تشریح شد، ساده‌ترین پاسخ را در اختیار پژوهشگر کنجکاو قرار می‌دهد. تاجفل توضیح می‌داد که منازعات و درگیری‌ها میان گروه‌های اجتماعی نمی‌توانند به عوامل فرد گرایانه نسبت داده شوند، هرچند که از اراده فردی سرچشمه می‌گیرند. درحقیقت، فرد با میل خود تصمیم می‌گیرد تا با گروهی پیوند برقرار کند، و به دلایل روانشناسانه هویت اجتماعی خود را از طریق بودن با گروه تعریف کرده و در حراست از آن بکوشد. درحقیقت، پیوستن به گروه‌های اجتماعی براساس نیازهای

روانی و یا نیازهای اجتماعی لازم برای عبور از محدودیت‌های شخصیت خود–انگاشتی و ساختار بخشیدن به هویت عینی در متن شرایط واقعی زندگی، و البته تامین نیازهای طبیعی صورت می‌گیرد. به سخن بهتر، انسان‌ها به طور طبیعی موجوداتی اجتماعی هستند که هویت خود را از طریق تعامل با دیگران می‌یابند و تثبیت می‌کنند. پیوستن به یک گروه فرصتی را برای آنها فراهم می‌کند تا با افراد همفکر یا کسانی که علایق مشترک دارند ارتباط برقرار کرده و پیوندهای ضروری برای حیات اجتماعی را برقرار سازند. این نیاز برای بودن با گروه به آنها باعث می‌شود تا احساس هویت و تعلق خاطری را در آنها برانگیزد که برای آنها منبع اعتبار، شناسایی اجتماعی، عزت نفس و احساس هدفمند بودن در صحنه حیات خواهد بود. از طرف دیگر، به دلیل مزایایی که گروه برای فرد تامین می‌کند، گروه منبع ارزشمندی در حمایت عاطفی افراد (اعضای خود) در شرایط و بروز بحرانی‌هایی است که به موجب آنها چالش‌های جدی در مقابل فرد قرار می‌گیرند. هرچه درجه نیاز روانی و عاطفی فرد بیشتر باشد، علقه‌های او با گروه بیشتر توسعه یافته و تعمیق پیدا می‌کند. افزون براین، فرصت برای به اشتراک گذاشتن تجربیات، بحث‌ها و گفتگوها برای یافتن راه حل‌هایی در مورد مشکلات، و دریافت همدلی و درک علائق و نگرانی‌های اعضای گروه می‌تواند احساس انزوا را کاهش دهد و احساس آرامش و راحتی برای اعضای گروه فراهم آورد.

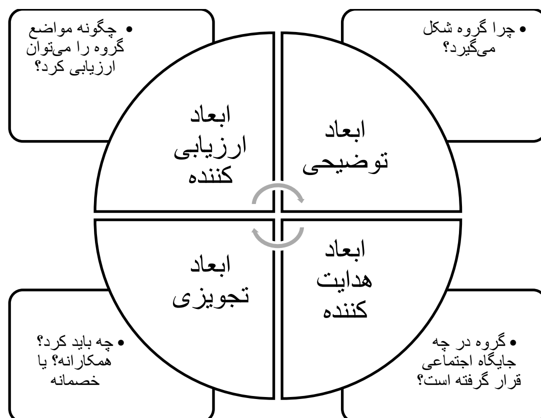
ابعاد آموزشی و گسترش آگاهی‌های فردی و اجتماعی که در رشد و شکوفایی فردی نقش ایفا می‌کنند، از طریق عضویت در گروه امکان پذیر است. درگیر شدن در فعالیت‌های گروهی می‌تواند موجبات رشد و یادگیری شخصی را فراهم آورد. عضویت در گروه‌های آموزشی، حرفه‌ای یا مرتبط با هنر و موسیقی به افراد این امکان را می‌دهد که مهارت‌های خود را افزایش داده، دانش بیشتر و به روز کسب کنند، و بواسطه ارتباط با دیگران نه تنها جایگاه مناسبتری برای خود به دست آورند در فرایند توسعه اجتماعی ، فرهنگی و انسانی گروه و جامعه نیز مشارکت سازنده‌ای داشته باشند. ازاینروی، این تمایل در افراد شکل می‌گیرد تا برای دستیابی به اهداف مشترک، با یکدیگر تعامل و همکارانه داشته باشند. تمایلات همکارانه افراد را از وسوسه‌های منفعت طلبی و سودجویی رها ساخته و به آنها می‌آموزد تا برای رسیدن به اهداف مشترک داوطلبانه بخشی از حیات خویش را در اختیار گروه قرار دهند. البته اینگونه تمایلات در شرایطی اتفاق می‌افتد که آگاهی‌های گروه و اعضای آن بر خرد جمعی استوار شده، و در واقع نوعی اجماع همپوش میان آنها بوجود آورده و همواره در جهت اجرا و پیشبرد آن نیز بکوشند. بی‌تردید، به نسبت متقضیات جامعه مدرن، و ضرورت تقسیم کار و وظایف، گروه‌های سیاسی و اقتصادی، و یا گروه‌های جامعه مدنی نیز بوجود می‌آیند که از طریق برقراری علقه‌های وابستگی به آنها، افراد در تعیین سرنوشت جامعه خود نیز مشارکت می‌کنند.

در اینجا، اساسا بودن با گروه فرصت و مزیتی جمعی است که به افراد نوعی ایقان و عبور از تردیدها را برانگیخته و با مشارکت دادن آنها به فرآیندهای تصمیم‌گیری، در بیان و بازبینی هویت اجتماعی خویش آنها را یاری می‌رساند. بنابراین، طیف گسترده‌ای از گروه‌های اجتماعی وجود دارند که افراد با عضویت آنها هویت فعال و شناسنده خود را نیز توسعه بخشیده و به تعالی می‌رسانند. از این طریق، وابستگی به گروه، احساس یافتن خویشتن خویش و توسعه اجتماعی هویت را نیز فراهم آورده و محافظت می‌کند.

در این فرآیند شکل‌گیری هویت اجتماعی که توضیح دهنده چرایی شکل گیری گروه است،[۷۵] ابعاد ارزیابی کننده،[۷۶] یعنی تعیین جایگاه خویشتن خویش در روابط اجتماعی، جنبه‌های هدایت کنند،[۷۷]، یعنی اینکه در کدامین جایگاه اجتماعی قرار دارند و به کدامین سو می‌بایست روان شوند، و ویژگی‌های تجویزی،[۷۸] یعنی اینکه چه باید کرد، برجسته می‌شوند. آنچه که اتفاق می‌افتد این است که گروه ارزش‌ها، گفتمان، و آیین سیاسی خود را نیز تعریف می‌کند. در نتیجه این فرآیند است که افراد نه تنها خود را در گروه‌های اجتماعی همسان می‌سازند و همسانی را نیز در گروه پیش می‌برند، در عین حال برای خود نوعی تمایز و تفاوت با دیگران را نیز آشکار می‌سازند. به همین دلیل، ابعاد شهودی و شناختی درونی، نیاز فرد به بودن با گروه را ضروری ساخته و در تحقق این ضرورت رفتارهای فردی را تعریف کرده و به سوی جهاتی هدایت می‌کند که در پناه منافع و ارزش‌های گروهی قرار دارند. در حقیقت این نیروهای اجتماعی هستند که رفتارهای فردی و اقدامات آنها را باعث می‌شوند. بنابراین، می‌بایستی توضیح داده شود که چه پیش زمینه‌های روانشناسانه‌ای در ادراک فرد از خویشتن خویش در مرکز تعاملات وجود دارد که آنها را ترغیب می‌کند تا با گروه پیوستگی برقرار کرده، و بواسطه آن هویت و مختصات رفتاری خود را از گروه و جمع استنباط کنند. در همین فرآیند است که تمایزات گروهی برجسته‌تر شده و آنها را در مقام مقایسه با تمایزات و ویژگی‌های گروه دیگر قرار می‌دهد.

---

[75] Explanatory dimension
[76] Evaluative dimensions
[77] Orientative aspects
[78] Prescriptive dimensions



خودشیفتگی تفاوت‌های جزئی[۷۹]

ابعاد و جنبه‌های روانشناسانه ریشه‌های عدم تمایل به روش‌های همکارانه نیز می‌تواند اینگونه توضیحات را تکمیل نماید. برای این منظور زیگموند فروید ارجاع مناسبی است. در نوشتاری با عنوان *تمدن و مخالفانش*[۸۰]، که در سال ۱۹۳۰ انتشار یافت، فرآیندها و سازوکار روش‌های همکارانه و موانع بر سر راه آن توضیح داده شده است. بطور کلی زندگی انسان میان دو نیروی قدرتمند حیات انسانی و غریزه مرگ بعنوان نیروی مخرب و ویرانگر جریان می‌یابد. در این تقابل، نفس انسانی، یعنی احساس خویشتن خویش، خود را به عنوان حفظ خطوط مشخص و واضح مرزبندی با جهان خارج درک می‌کند. در حقیقت، این احساس خویشتن خویش ماهیتی واحد (یکپارچه) و مستقل دارد در ابتدا میان خود و جهان خارج از نفس مرزهایی قائل می‌شود. و این تمایز بین درون و بیرون، بخش مهمی از فرآیند رشد روانی است، که به نفس (خویش کامگی) انسانی اجازه می‌دهد «واقعیتی» جدا از خودش را تشخیص دهد. (۱۹۶۱: ۱۲) این توان جدا سازی خود از دیگران، در ذهنیت انسان نیازی برای حفاظت خود را بوجود می‌آورد. اما این حفاظت که می‌تواند نشاط و شادکامی برای او در پی داشته باشد، با موانعی روبرو است. راه چاره در نوعی احساس «اقیانوسی»، یعنی حالت بی‌حد و مرز بودن را در درون فرد شکل می‌بخشد که نیاز به حمایت پدرانه در دوران کودکی بری حمایت از آنرا بر می‌انگیزد. در بزرگسالی یک چنین احساسی به عنوان یک ترس از قدرت برتر سرنوشت پایدار ادامه می یابد. گویی نوعی توهم با احساس هستن انسان با او همراه می‌شود. بنابراین، احساس فرد با «هستن خویش»، «دنیای بیرونی»، و «رابطه با دیگران» پیوندی

---

[79] The narcissism of minor differences
[80] Freud, S. (1930/1961). *Civilization and its Discontents*.

ناگسستنی پیدا می‌کند که بعنوان یک مشغله فکری با او همراه است. در این شرایط نارضایتی برای فرد وجود دارد زیرا نمی‌تواند همه امور را براساس همان نفس انسانی تنظیم کرده و دنبال کند. در پاسخ به این ناتوانی، او ممکن است انزوا از دیگران انتخاب کند، سعی کند بر ارگانیسم خود تاثیر بگذارد، و یا در یک تلاش مشترک در زندگی جمعی شریک شود.

علت طرح این بحث از سوی فروید این است که دوستی از او در باره منابع شکل گیری اندیشه مذهبی پرسیده بود. در فرازهای مقدماتی کتاب، فروید تلاش می‌کند تا آن احساس به اصطلاح «اقیانوسی» را بعنوان پدیده‌ای معنوی درک کند. یعنی نوعی احساس بی مرزی و یگانگی که بین خویشتن خویش و جهان خارج احساس می‌شود. این احساس «یک واقعیت کاملاً ذهنی است، نه یک اصل ایمانی». این احساس بیانگر بیعت با دین خاصی نیست، بلکه به منبع عواطف دینی در انسان اشاره می‌کند. کلیساها و مؤسسات مذهبی در هدایت این احساسات به سیستم‌های اعتقادی خاصی مهارت دارند، اما خودشان آن را ایجاد نمی‌کنند. در واقع با طرح موضوع مذهب و نقش آن در زندگی می‌کوشید توضیح دهد که چگونه میان نفس و جهان پدیداری بیرونی ارتباط برقرار می شود. مذهب به این احساس جدایی میان خویشتن و خارج از آن پاسخ می‌دهد اما فقط در محدوده احساسات باقی می‌ماند. افزون براین، مذهب دین انتخاب فرد و انطباق با جان خارج را محدود می‌کند، زیرا روش‌های خاص خود را برای کسب شادی و غلبه بر رنج را بر همگان تحمیل می‌کند. این روش‌ها عبارتند از تلاش برای تقلیل دادن اهمیت و ارزش زندگی این جهانی برای تحریف تصویر دنیای واقعی انسان‌ها که به شیوه‌ای توهم‌آمیز صورت می‌گیرد. این روش‌ها انسان را از تفکر کردن می‌ترساند. (۳۶).

به هرحال، زندگی انسان همواره میان در نیروی قدرتمند حیات انسانی و نگرانی‌های مربوط به آن بعنوان نیرویی ویرانگر جریان می‌یابد. از درون این دو نیروی متضاد شرایط حیرت آوری شکل می‌گیرد که روابط متقابل انسان‌ها را در خانواده، دولت، و جامعه تنظیم می‌کند. به مجموعه این روابط و شرایط سازنده آن تمدن انسانی گفته می‌شود. اما وقتی به این موضع فکر می‌کنیم متوجه می‌شویم که «آنچه ما تمدن خود می‌نامیم تا حد زیادی مسئول بدبختی ما است». (۳۸) اما تمدن چیست؟ کلمه تمدن مجموع دستاوردها و مقرراتی را توصیف می‌کند که زندگی انسانی را از زندگی اجداد حیوانی او متمایز ساخته و دو هدف را دنبال می‌کند: اول محافظت از انسان در برابر طبیعت، و دوم تنظیم روابط متقابل آنها. اما هرگاه با دقت بیشتری به آن بیندیشیم در می‌یابیم که هرچند ما خود را در جامعه متمدن سازماندهی می‌کنیم تا از رنج‌های طبیعی آسودگی یابیم، اما درحقیقت، رنج‌های دیگری را به خود تحمیل می‌کنیم.

«من این را شگفت‌انگیز می‌دانم، زیرا مفهوم تمدن را هر طور که بخواهیم تعریف کنیم، این یک واقعیت مسلم در آن نمایان است که همه چیزهایی که به دنبال آن هستیم تا ما را در برابر تهدیدها محافظت کند، خود منبع رنجی دیگر می‌شود». (همان) به این ترتیب سه رویداد باعث سرخوردگی از تمدن بشری می‌شود. اول، پیروزی مسیحیت بر ادیان بت پرستان، و در نتیجه آن ارزش پایینی که برای زندگی زمینی در نگرش مسیحی شکل گرفته است. دوم، کشف و تسخیر قبایل و اقوام بدوی که در حالت طبیعی به مراتب شادتر زندگی می کنند. سوم، شناسایی علمی سازوکار روان رنجورها، که ناشی از خواسته‌های ناامیدکننده‌ای است که جامعه مدرن به فرد تحمیل می‌کند. تضاد با تمدن وقتی معنادار می‌شود که مردم به این نتیجه می‌رسند که تنها کاهش آن خواسته‌هایی که برای تامین آنها به تمدن روی آوردند، یعنی کناره گیری از شرایطی که به آنها تحمیل شده است، به شادی بیشتر برای آنها منجر خواهد شد.

> آزادی فردی بعنوان مزیت فرهنگی نیست. این آزادی پیش از هر فرهنگی بزرگ تر بود، اگرچه در آن زمان ارزش چندانی نداشت، زیرا فرد به سختی در موقعیتی بود که می‌توانست از آن دفاع کند. همین آزادی از طریق تکامل تمدنی با محدودیت‌هایی همراه شد، و عدالت ایجاب می‌کند که این محدودیت‌ها بر همه مردم اعمال شود. میل به آزادی که خود را در یک جامعه انسانی احساس می‌کند ممکن است بعنوان شورشی علیه برخی بی عدالتی های تلقی شود، و بنابراین ممکن است برای توسعه بیشتر تمدن مفید بوده و با آن سازگار باقی بماند. اما ممکن است منشأ خود را در ریشه‌های بدوی شخصیت داشته باشد که هنوز تحت تأثیرات تمدنی قرار نگرفته است و بنابراین منبعی برای تضاد با فرهنگ شود. بنابراین فریاد آزادی یا علیه اشکال یا مطالبات خاص فرهنگ یا علیه خود فرهنگ است. (۶۰)

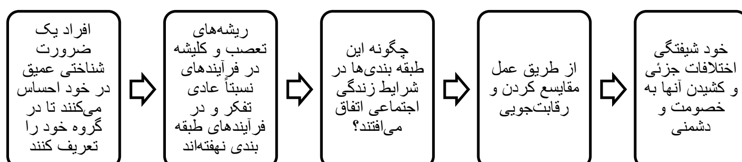
حتی اگر یکی از اهداف اصلی تمدن پیوند دادن تمایلات طبیعی هر انسان به انگیزه‌های دیگران باشد، موضوعات مربوط به تمدن و ضرورت با یکدیگر زیستن مسالمت آمیز با یکدیگر در تضاد قرار می گیرند. فروید استدلال می‌کند که این امکان وجود دارد تا مردم را از طریق مهرورزی نسبت به یکدیگر در درون روابط اجتماعی منسجم و پیوسته نگاه داشت. اما مشکل اغلب به این شکل پدیدار می‌شوند که این مهرورزی درون–گروهی به قیمت کنار زدن دیگران، یعنی خصومت برون–گروهی، و حتی متجاوز بودن آنها تعبیر می‌شود. البته تضاد دیگری نیز در اینجا مشاهده می‌شود که هرچند مردم به سختی می‌توانند این ابعاد تعامل

بدبینانه به دیگران را کنار بگذارند، اما به درستی می‌توان با مهرورزی آنها را به ادامه حیاتی مسالمت آمیز و همکارانه ترغیب نمود. اما بازهم همان تضاد چهره نشان می‌دهد. یعنی همیشه می‌توان تعداد قابل توجهی از افراد عاشق را به هم پیوند داد، تا زمانی که افراد دیگری باقی مانده باشند تا این جلوه‌های پرخاشگری آنها را دریافت کنند. پدیده‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد جوامعی با مناطق مجاور، و یا آنهایی که همچنین به طرق دیگر مرتبط با یکدیگر هستند، درگیر دشمنی‌های مداوم و تمسخر یکدیگر قرار دارند - مانند اسپانیایی ها و پرتغالی‌ها، برای مثال، آلمانی‌های شمالی و آلمانی‌های جنوبی، انگلیسی ها و اسکاتلندی‌ها و غیره. «من نام این پدیده را *خودشیفتگی تفاوت‌های جزئی* گذاشتم، نامی که چندان توضیحی برای آن ندارد». (۶۴) اکنون می‌توانیم دریابیم که شیوه نسبتا راحتی از تمایل به پرخاشگری وجود دارد که به وسیله آن انسجام بین اعضای جامعه آسان‌تر می‌شود. اما بازهم در مواردی این موضوع موجبات خصومت‌های شدید را فراهم می‌آورد. در اینگونه موارد است که پدیده فاشیسم هم قابل توضیح می‌شود.

> از این نظر قوم یهود که در همه جا پراکنده شده‌اند، داشته‌اند، بیشترین خدمات را به تمدن های کشورهایی که میزبان آنها بوده‌اند، ارائه کرده است. اما متأسفانه تمام قتل عام یهودیان در قرون وسطی برای صلح آمیزتر و امن‌تر ساختن آن دوره برای مسیحیان خود کافی نبود. زمانی که پولس رسول عشق جهانشمول بین مردم را بعنوان اساس جامعه مسیحی اعلام کرد، عدم تحمل شدید از سوی مسیحیت نسبت به کسانی که خارج از آن دین بودند، اجتناب ناپذیر شد. برای رومی‌ها، که زندگی مشترک خود را به‌عنوان کشوری بر پایه مفهوم عشق بنا نکرده بودند، عدم تحمل مذهبی چیزی بیگانه بود، اگرچه برای آنها دین دغدغه دولت بود و از مذهب نفوذ می‌شد. همچنین این یک شانس غیرقابل پاسخگویی نبود که رویای تسلط آلمان بر جهان، بعنوان جنبشی مکمل به سوی یهود-ستیزی را برانگیخت (۹۱)

یهودیان در واقع در جامعه آلمانی آنزمان بعنوان غیر انسان شبیه سازی شده بودند. آنها آلمانی بودند، با دیگران با زبانی مشترک ارتباط برقرار می‌کردند، اما اختلاف جزئی فقط در دین بود. هیتلر این تفاوت را به تضادی بیولوژیک میان دو نژاد آریایی و یهود کشانده و آنرا به خطری برای پاکی فرهنگ و نژاد آلمانی تبدیل ساخت. تنها راه حل برای حفاظت از نژاد آلمانی، پاکسازی جامعه از وجود یهودیان بود. به این ترتیب سیاست‌های پاکسازی کردن تبدیل به یک فاجعه‌ای شد که تاریخ آن را هرگز نمی‌تواند فراموش کند. درحقیقت، نوعی دوگانگی بطور متقابل متضاد بوجود آمد. دشمنی آشتی ناپذیر آنهایی که خود را انسان می‌دانستند با

کسانی که آنها را غیر انسان تصور می‌کردند. به عبارت بهتر، خصومت میان آنچه که ارزش تلقی می‌شد با مواردی که مطرود به حساب می‌آمد. در واقع این خودشیفتگی تفاوت‌های جزئی به کلیشه‌ای تبدیل شد که همراه با عدم تحمل دیگران (یهودیان، کولی‌ها، دگرباشان جنسی، و حتی سیاهپوستان) فاجعه هولوکاست را در آلمان به وجود آورد. به همین دلیل است که می‌توان گفت ریشه‌های عدم تحمل دیگران در خود مردم، در تمایلات آنها، در باورهای آنها، و در آن چیزهایی است که از طریق آن جهان را می‌بینند، جایگاه خود را در آن تعریف می‌کنند، و آن را تفسیر می‌کنند. در این شرایط مردمانی ممکن است به این باور برسند که هیچ چیز مشترکی در میان آنها وجود ندارد، هیچ چیزی نیست که بتواند آنها را در اشتراک متقابل قرار دهد، و بنابراین راه چاره در نظریه پاکسازی نژادی و فرهنگی است.



فروید در ادامه به فرمان «همسایه خود را مانند خود دوست بدار»[۸۱] اعتراض می‌کند، زیرا بر خلاف آموزه‌های کتاب مقدس، او انسان‌ها را عمدتاً پرخاشگر می‌بیند تا عاشق. البته او تاکید می‌کند که دوست داشتن چیز ارزشمندی است که هیچکس حق ندارد آن را بدون تأمل آنرا از نظر دور بدارد. این ارزشمندی تا آنجاست که تعهداتی را بر هر انسانی تحمیل می‌کند که باید برای انجام آنها آماده فداکاری باشد. اگر کسی را دوست داریم، باید به نحوی شایسته آن دوست داشتن باشد. «اگر از جهات مهم آنقدر شبیه من باشد که بتوانم خودم را در او دوست داشته باشم، شایسته آن خواهد بود. اگر او بسیار کاملتر از من باشد که بتوانم ایده آل خودم را در او دوست داشته باشم، شایسته آن است». (۸۲) اما حقیقتی در پشت این تعابیر عالی وجود دارد. مردم ضرورتا مخلوقاتی مهربان و دوستانه‌ای نیستند که دیگران را دوست داشته باشند و در صورت حمله به آنها به سادگی از خود دفاع کنند، بلکه باید معیار قدرتمندی از میل به پرخاشگری را به عنوان بخشی از حیات در نظر گرفت که از طبیعت غریزی آنها سرچشمه می‌گیرند. «نتیجه این است که همسایه آنها برای آنها نه تنها یک یاور یا شیء

---

[81] Thou shalt love thy neighbour as thyself.

جنسی احتمالی است، بلکه وسوسه ای برای آنها است تا پرخاشگری خود را بر او ارضاء کنند، از ظرفیت او برای کار بدون هیچ پاداشی سوء استفاده کنند، بدون رضایت او از او استفاده جنسی کنند، برای تصرف کردن. دارایی هایش را تحقیر کند، او را به درد آورد، شکنجه کند و بکشد». (۸۵) به دلیل همین تمایل طبیعی به تهاجم، تمدنی که توسط آنها ساخته شده است، پیوسته در معرض نابودی است. انرژی زیادی را انسان صرف مهار این غرایز مرگ می‌کند و با نصب نوعی نگهبانی در درون فرد، که فروید آن را «فرا–نفس»[۸۲] (ابر–خود) می‌نامد، با این هدف تا بر تمایلات انسان به پرخاشگری تسلط یابد. به این ترتیب، کل فرایند تکامل تمدن انسانی را می توان به عنوان مبارزه‌ای بین این دو قطب ادامه حیات برای دوست داشتن و انگیزه مرگ خلاصه کرد که توسط «فرا–نفس» نظارت می شود.

> چه اتفاقی در انسان می‌افتد که میل او به پرخاشگری را خنثی می‌سازد؟ چیزی بسیار کنجکاو، که هرگز نباید حدس می‌زدیم و در عین حال به اندازه کافی ساده نظر می‌رسد. پرخاشگری درونی شده و درونی می‌شود. در واقع، از جایی که از آن آمده است، «فرا–نفس» بازگردانده می‌شود. بخشی از آن «خویشتن در آنجا تسخیر می شود که خود را از بقیه به عنوان یک «ابر–نفس» متمایز می‌کند، و اکنون در قالب وجدان، همان تمایل را به پرخاشگری شدید علیه نفس نشان می‌دهد که نفس دوست داشت از آن لذت ببرد.... به این طریق، تمدن بر عشق خطرناک پرخاشگری در افراد با تضعیف و خلع سلاح آن تسلط پیدا می کند و نهادی در ذهن آنها ایجاد می کند تا مراقب باشند. (۱۰۵)

آنچه فروید توضیح می‌دهد این است که«فرا–نفس» عاملی درونی است که وجود آن توسط هر فردی استنباط می‌شود. مفهوم «وجدان» انسانی یکی از کارکردهایی است که به همان «فرا–نفس» نسبت داده می‌شود، یعنی اینکه هر فردی با مراقب نیات و اعمال نفس خود باشد. آنچه «احساس گناه» نامیده می‌شود بیانگر ادراکی است که نفس از تنش بین تلاش‌های خود و خواسته‌های (اغلب بیش از حد شدید) فرا–نفس ناشی می‌شود. این ادراک و یا فرمان «فرا–نفس» را می‌توان قبل از اجرای عمل مجرمانه احساس کرد، در حالی که «پشیمانی» منحصراً به واکنش پس از انجام عمل تجاوزکارانه اشاره دارد. سرانجام، فروید دوباره بر غریزه پرخاشگری و خود–تخریبی به عنوان تنها بزرگترین مشکل پیش روی تمدن،

---

[82] Super-ego

که در «زمان حال» تجلی یافته است، تأکید می کند. به درستی چگونه بر این تقابل می‌توان فائق شد؟

پاسخ را می توان در تلاشی برای رهایی از «تصوری غلط از خود»[۸۳] جستجو کرد. یعنی اینکه باید همواره خود را در نگاه و صدای قضاوت‌های دلسوزانه قرار دهیم؛ یعنی مانند آینه‌ای به خود نگاه کنیم. در اینصورت است که می‌توان تضادهای پیچیده میان این دو نیروی دوست داشتن و تمایل به پرخاشگری را مهار کرد. برای این منظور باید به همان موضوع «خود-شیفتگی اختلافات جزئی» باز گردیم. گاهی اوقات این اختلافات آنچنان جزئی هستند که بظاهر نمی‌توانند موجبات اختلافات و دشمنی‌ها را فراهم آورند. اما همان تضادهای میان دوست داشتن و تمایلات پرخاشگرایانه موجبات ارزش نهادن بیش از حد به خود و ارزش‌هایی که برای ما مهم هستند، و کم ارزش نشان دادن ارزش‌های دیگران[۸۴] را موجب می‌شود. دقیقاً به این دلیل است که تفاوت‌های بین گروه‌ها ممکن است با خشونت بیان شوند. هرچه تفاوت‌های بین این دو گروه کمتر باشد، هر دو طرف بیشتر در تلاش هستند تا آن تفاوت‌ها را مطلق نشان دهند. به همین دلیل است که تفاوت‌های جزئی به سوی خود-شیفتگی کشیده می‌شوند. احساسات ملی گرایانه افراطی نیز به آتش اینگونه خود-شیفتگی‌ها می‌دمد، و این هنگامی اتفاق می‌افتد که تحمل دیگران غیر ممکن بنظر رسیده، اختلافات راه‌های تفاهم را مسدود می‌سازد، و در حادترین شرایط خونریزی‌ها به وقوع می‌پیوندد. در نظر بگیرید که چگونه در منطقه بالکان و یا روآندا، طی سالیان متمادی گروه‌های قومی مختلف با یکدیگر زندگی می‌کردند، و یا به افغانستان پیش از دهه هشتاد نگاهی داشته باشیم که اقوام مختلف با آرامش حیات اجتماعی خود را دنبال می‌کردند. چگونه شد که هولناک‌ترین جنگ‌های داخلی در این مناطق اتفاق افتادند، و یا هنوز ادامه دارند. شاید بزرگترین آفات خود-شیفتگی‌هایی که «تصور غلط از خود» را دامن می‌زنند، و آتش اختلافات و خونریزی‌ها را باعث می‌شوند، همان فرآیندهای مسخ هویت انسانی است خشم نسبت به یکدیگر را جایگزین مهرورزی و دوست داشتن یکدیگر می‌سازد، اختلافات را بجای مرتفع ساختن، برجسته‌تر می‌سازد، و تمایلات طبیعی مقایسه کردن را به رقابت‌های افراطی خود-پسندانه و دشمنی می‌کشاند. در این شرایط است که در حادترین درجه شدن خود، کشتن و کشته شدن به افتخاری ارزشمند تبدیل می‌شود.

---

[83] Deluded self-image

[84] Systematic overevaluation of ourselves and under-evaluation of others.

بهینه ساختن تمایزات برای منافع گروه

متافور شناخته شده «معمای زندانی»[85] چشم‌اندازی برای طرح این موضوع مطرح می‌سازد که چرا همکاری‌های بخردانه جای خود را به رقابت‌های خصومت آمیز می‌دهند. پیشتر توضیح داده شد که دشمنی‌ها و خصومت‌ها هنگامی به درجات بالای شدت و حدت خود می‌رسند که فرد در مقام مقایسه گروه خود با گروه‌های دیگر، قادر نخواهد بود آن احساس مثبت بودن با گروه را به دست آورد. این موضوع به خصوص هنگامی حساس می‌شود که مقایسه‌ها و رقابت‌ها به موضوعات هویتی کشیده می‌شوند. بی‌تردید این استدلال‌ها بر نقش عوامل مادی و اقتصادی برای ایجاد اختلافات و درگیری‌ها پیشی می‌گیرند. حال در نظر بگیرید که فرد نتواند حساس مثبت خود را آنگونه که تصور می‌کند تامین کرده و آن را سامان بخشد، در این شرایط در وجود او نوعی احساس سرخوردگی به وجود می‌آید که تصور می‌کند ریشه همه مشکلات در برتری‌های گروه رقیب است. در حقیقت همان بحث روابط درون-گروهی و بیرون-گروهی در این استنتاج برجسته‌تر می‌شود؛ یعنی شرایطی که به موجب آن اینگونه روابط بجای بهینه شدن به سوی افراط در دشمنی با یکدیگر تمایل پیدا می‌کند. ماحصل این شرایط این خواهد بود که احساس «خود ارزیابی مثبت» تنها از طریقی تامین شدنی خواهد بود که دیگری بهای آنرا بپردازد. بنابراین، هرچند که طرفین مرافعه خطوط عقلایی برای اقدامات خود در پیش می‌گیرند، آن پیش فرض‌های عقلایی ابزار سودمندی برای رقابت‌های خصمانه خواهد بود. به همین دلیل متافور «معمای زندانی» نگرش دیگری است که می‌تواند چرایی شکل گیری مخاصمات را توضیح دهد.

تصمیمات دو زندانی که با هم در وقوع جرم همکار بوده‌اند	زندانی دوم همکاری می‌کند	زندانی دوم به زندانی اول خیانت می‌کند
زندانی اول همکاری می‌کند	هر دو زندانی به یک ۱ سال زندان محکوم می‌شوند	زندانی اول به ۳ سال زندان محکم می‌شود. زندانی دوم آزاد می‌شود
زندانی اول به زندانی دوم خیانت می‌کند	زندانی که همکاری می‌کند آزاد می‌شود. و زندانی دیگر به ۳ سال زندان محکوم می‌شود	هر در به۲ سال زندان محکوم می‌شوند

[85] Prisoner's dilemma

متافور «معمای زندانی» نشان می‌دهد که آنها ممکن است بنابر ملاحظات خود، تمایلی به همکاری نداشته باشند، حتی اگر به نفع آنها باشد. یعنی اینکه آنان می‌کوشند منافع خود را به حداکثر برسانند. پیچیدگی تا آنجاست که مفهوم حتی همکاری بگونه‌ای تفسیر و انجام می‌شود که منافع آنها را به حداکثر شکل ممکن تامین کند. البته از نقطه نظر ناآگاهی ها و تعصباتی که اعضای گروه را در علقه‌های گروهی خود نگه می‌دارند، این عقلانیت ابزاری ممکن است به سوی تلاشی برای برجسته ساختن ارزش‌های گروه و یا توجیه نارسایی‌ها و خطاهای آن هدایت نماید. تاکید بر اینکه اسلام دین رحمت است برای توجیه حق کشی‌ها و ظلم‌هایی که در حق مردم صورت می‌گیرد، و یا تلاش برای چهره‌ای مقبول از خود نشان دادن از طریق سازماندهی نیروهای حکومتی، این سازوکار تحریف شده عقلانیت را نشان می‌دهد. دامنه این تحریف تا آنجا توسعه می‌یابد که نه تنها به خشونت و حذف گروه رقیب روی می آورند، بلکه به اشکال مختلف می‌کوشند فریبکارانه با بازسازی ارزش‌های مورد قبول خود، رقبا را قانع سازند که بر حق هستند. دقیقا در همین حالت است که اعضایی از گروه احساس مثبت بودن خود را از دست داد، و دیگر نمی‌توانند این فریب‌ها را تحمل کنند، از گروه خارج می‌شوند. درحقیقت ریزش‌ها آغاز می‌شود. این درحالی است که خردمندی این توان بالقوه را دارد تا بهینه سازی شرایط را جایگزین تعصبات و خصومت ورزی‌های برون–گروهی سازد.

در *روانشناسی تعصب: عشق درون گروهی و نفرت برون گروهی؟* «مارلین بروور»[۸۶] توضیح می‌دهد که چگونه گروه‌ها ممکن است بکوشند توازن معطوف به کمالی را میان سیاست‌های «مشمول بودن» و «تمایز برقرار کردن» در درون گروه خود، و نیز در میان گروه‌های اجتماعی، در پیش گیرند.

> دلبستگی به روابط درون–گروهی لزوماً مستلزم خصومت نسبت به گروه‌های بیرونی نیست. با این حال، رویکرد غالب در مطالعه قوم‌گرایی، تعصب درون گروهی و تعصب فرض می‌کند که مهرورزی درون–گروهی و نفرت برون–گروهی به طور متقابل مرتبط هستند. یافته‌های پژوهش‌های بین–فرهنگی و آزمایش‌های تجربی از دیدگاه جایگزینی حمایت می‌کند که شناسایی درون–گروهی مستقل از نگرش‌های منفی نسبت به برون–گروه‌هاست و بسیاری از تعصبات درون–گروهی و تبعیض درون–گروهی به جای خصومت مستقیم با

---

[86] Brewer, B. M. *The Psychology of Prejudice: Ingroup Love and Outgroup Hate*?

> اعضای برون–گروه، ناشی از رفتار ترجیحی با اعضای گروه است. بنابراین، برای درک ریشه‌های تعصب و تبعیض، اول از همه نیاز به درک بهتر کارکردهایی است که تشکیل و شناسایی درون گروهی برای انسان انجام می‌دهد. (۴۲۹)

با تمرکزی بر روی مطلوب گرایی گروه و منفی گرایی در روابط برون گروهی، می‌توان ریشه‌های تعصب گروه‌ها در قبال یکدیگر را مورد مطالعه قرار دارد. اما نوآوری مطالعات «بروور» این است که او مطلوب گرایی درون–گروهی را بعنوان پدیده‌ای مستقل و جدای از منفی نگری در روابط برون–گروهی در نظر می‌گیرد زیرا می‌کوشد رابطه مبتنی بر تصورات «همه چیز و یا هیچ چیز» را بعنوان علل تعصبات و درگیری‌ها به چالش بکشد. البته این حقیقت را نمی‌توان انکار کرد که دلایل ساختاری و روانشناسانه در رابطه میان مثبت گرایی درون–گروهی و منفی گرایی برون–گروهی وجود دارد. تعصبات و تبعیض‌ها ممکن است در الویت‌های روابط درون–گروهی بدون هرگونه تاثیر و یا خصومت بطرف روابط برون–گروهی بوجود آید. درحقیقت، نتایج حاصل از تجربیات و مطالعات میدانی نشان می‌دهد که تنوع در مثبت گرایی درون گروهی و شکل‌گیری هویت اجتماعی ضرورتاً و به شکلی سیستماتیک با منفی گرایی در موضوعات برون–گروهی همراه نیست. (۴۳۲) بنظر می رسد که این فرضیه با اندیشه‌های لیبرال سازگار است. در اغلب موارد، گروه خود را با گروه‌های دیگر مقایسه می‌کند. از آنها نکات مثبتی را یاد می‌گیرد، به رقابت روی می‌آورد، با آنها به تعامل دست می‌زند بی آنکه مثبت گرایی درون–گروهی به حسادت، تعصب، و دشمنی با گروه دیگر منتهی شود. اغلب در جوامعی که روابط اجتماعی آنها بسامان است و فضای عمومی باورها و اندیشه‌های مردم بر خردگرایی قرار دارد، دیدگاه‌های گروه و مواضع آنها در قبال گروه‌های رقیب همکارانه بوده و به اتخاذ سیاست‌های «منافع نسبی» برای هر دو گروه تمایل دارد تا از این طریق هزینه مناسبات برون–گروهی را به حداقل رسانده و مزایا را بطور نسبی میان گروه‌ها تقسیم کند. به عبارت بهتر، خردگرایی بعنوان نقطه مرکزی تعامل در نظام‌های لیبرال مانع از این می‌شود که مثبت گرایی درون گروهی به منفی گرایی ، تعصبات بی مورد، و یا خصمت در قبال گروه رقیب منجر شود. در اینجا متوجه می شویم که عقلگرایی اجتماعی و اراده عمومی مردم نقش برجسته‌ای در کاهش هزینه‌ها و افزایش مزایای همکارانه ایفا می‌کند.

اگر روابط میان–گروهی و مثبت گرایی ضرورتا به معنی اتخاذ مواضع رقابت جویانه مبتنی بر حسادت، تعصبات، و خصومت نمی‌تواند باشد، ساختار فکری دوگانه گرای «ما» – «شما» هم که در نظام‌های غیر دمکراتیک رایج است به سوی تساهل، مدارا، همپرسگی و همکاری

برای تقسیم نسبی مزایا تمایل پیدا می‌کند. به همین دلیل است که فلسفه لیبرال زندگی اجتماعی و سیاسی بر مبانی رقابت‌های همکارانه میان گروه‌های اجتماعی دلالت دارد، و در نتیجه امکان اتخاذ سیاست‌های حذفی و برخوردهای خصمانه را به پایین‌ترین درجه ممکن کاهش می‌دهد. در این فلسفه حیات، احساسات و عواطف نیز با خردگرایی همراه بوده، و در مواردی با همدردی با دیگران، سمت و سوی اجتماعی خود را دنبال می‌کند تا اینکه آنه را به سوی تعصبات کور به سوی دیگرانی که در خارج از گروه هستند بکشاند. بنابراین، درحالیکه مرزهای تفاوت‌ها و تمایزات گروهی همچنان وجود دارند، اما همانند شرایطی هستند که کارکرد همکاری‌های اجتماعی را فراهم می‌آورند. در این شرایط اعضای گروه خود را با گروه دیگر مقایسه می‌کنند و به سوی بهینه ساختن هویت اجتماعی خود می‌پردازند تا اینکه در جهت حذف دیگران و مواضع خصمانه کشیده شوند. در نتیجه نیاز به سیاست‌های جذب و «شمول» از یک سو، و حفظ تفاوت‌ها با گروه‌های دیگر از دیگر سو، از در تعادل و هماهنگی با یکدیگر در میآیند. حال اگر فرد عضو گروه إحساس به حاشیه رانده شدن نماید، تمایل او برای مشول گروه بودن افزایش می‌یابد و تلاش او را برای جذب در گروهی با شرایط بهتر بر می‌انگیزد. این ویژگی روانشناسانه فردی برای افرایش و بهینه سازی شرایط درون–گروهی موجبات تعادل از طریق هویت داشتن در متن تمایزات را فراهم می‌آورد. تعادل در این مواضع اجتماعی متشکل از نیاز به تعلق خاطر به گروه و مشابه شدن با آن، و از طرف دیگر بهینه ساختن شرایط در درون گروه بدون اتخاذ مواضعی خصمانه نسبت به گروه‌های رقیب است.

در همه این تعاملات موضوع «عزت نفس» برای فرد برجسته‌تر شده و او را بر می‌انگیزد تا برای دستیابی به احساس مثبت بودن تلاش کند. البته این امکان همچنان وجود دارد که فقدان خردگرایی مفهوم مثبت بودن ازمعنی حقیقی خود به انحراف کشیده شود و در قالب احساسات درون–گروهی، مواضع خصمانه، و تعصبات کور کشیده شود. با اینجال، همچنان می‌توان بر این عامل اجتماعی تکیه کرد که فرد به دلیل نیازی روانشناسانه نمی‌تواند خود را در فضای مهجوری محصور نگهداشته، بلکه می‌کوشد با پیوستن به گروه ظرفیت‌های خود را بهینه سازد، از گروه یاد بگیرد، اعتماد داشته باشد، و نه تنها در درون گروه بلکه در روابط برون–گروهی به چارچوبه‌های همکارانه روی آورد. اینگونه تمایلات درون–گروهی خردمندانه را می‌توان بعنوان شاخص دیدگاه‌ها و مواضع همکارانه جهانشمولی در نظر گرفت که در مورد هر گروه خردمندی اتفاق می‌افتد. به این ترتیب هویت یابی اجتماعی تمایلی جهانشمول برای «مشمول بودن» از یکسو، و متایز شدن از دیگران از دیگر سو، و در عین حال تامین عزت نفس برای اعضای گروه است. در اینجاست که دوگانگی «ما»، «شما» از تعصبات گروه به سوی عمیقتر اندیشیدن سوق می‌کند. تفاوت‌ها باقی می‌ماند، روابط درون–

گروهی ابعاد مثبت بیشتری بخود می‌گیرد، و مواضع برون-گروهی به سوی تعادل و همکاری کشیده می‌شود.

باز هم می‌توان موضوع خردمندی در مقابل تعصب درون-گروهی و خصومت برون-گروهی از زاویه دید دیگری مورد توجه قرار داد. بعنوان امری طبیعی، فقدان تمایلات خردمندانه باعث می شود تا در صورت از دست دادن احساس مثبت بودن، نوعی خواری و فرودستی را برای اعضای گروه دامن زند که در نتیجه آن رابطه دوگانه گرای «ما» و شما» را از تعادل خارج ساخته و تلاش برای تنازع رقابت جویانه دامن زند، تنش‌ها را بیشتر برافروزد، و نگرش‌ها و مواضع خصمانه را بعنوان تسکینی برای احساس فروتر بودن دامن زند. در اینجا اطمینان فرو می‌ریزد و تحقیر و اهانت به گروه رقیب همراه با انزجار و تنفر نسبت به آنه بر می‌انگیزد. البته این روابط خصمانه ضرورتا به خصومت‌های شدید و درگیری‌های خشونت بار منجر نمی‌شوند. درگیری و خشونت هنگامی به این شرایط افزوده می‌شود که ترس از نابودی و عصبانیت ناشی از شکست‌ها و برنامه‌ها بر آن سایه افکند. البته موضوعات مربوط به تعصبات مذهبی کور، جمود فکری آیینی، موضوعات فرهنگی و سنت‌ها نابخردانه، پیچیدگی‌های ساختاری، و نقش رهبران در تهییج احساسات گروه را نیز باید بعنوان عوامل درگیر در بروز خصومت‌ها و درگیری‌های خشونت بار در نظر گرفت.

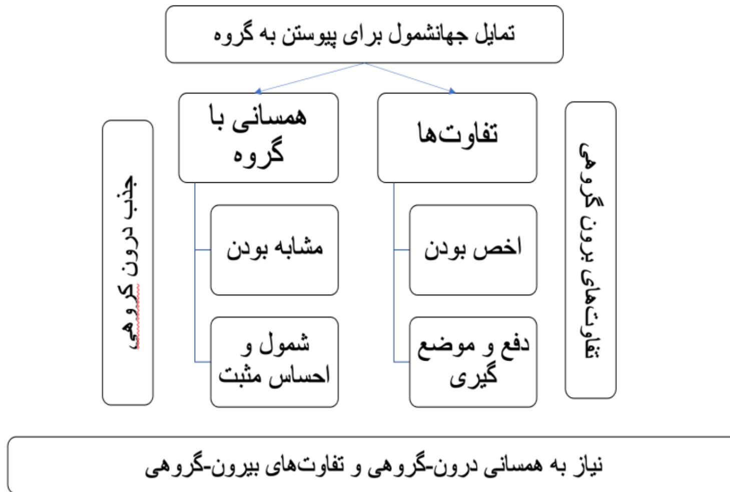
یک چنین زمینه‌هایی افراطی گری را بعنوان عاملی دیگر به مواضع خصمانه برون-گروهی می‌افزاید. شرایط امروزین جوامع نشان می‌دهد که چگونه این افراط گرایی، بعنوان مثال، می‌تواند موجبات جنگ‌های خونین داخلی (مانند افغانستان) ویا سرکوب شدید و غیر انسانی و مخالف با داعیه‌های دینی حکومتی (در ایران) را در فراهم کند. افراط گرایی برای خود توجیهاتی هم دارد زیرا با توسل به اعتقادات مذهبی تحریف شده، آیین‌های جزمی، و یا ایدئولوژی‌های کور بعنوان امری مشروع نه تنها به اجرا گذاشته می‌شود، بلکه به دیگرانی که آنها هم با همین تعصبات حیات سیاسی خود را تعریف می‌کنند توصیه می‌شود. بی دلیل نیست که بعنوان مثال تروریسم در جوامع خاصی خطوط آیینی خود را با اشکال دیگر ترور و سرکوب به اشتراک گذاشته و یا به ائتلاف دست می‌یابد. هرچند این پدیده شوم ممکن است زمینه‌های روانشناسانه داشته و یا از عقده‌های سرکوب شده سرچشمه گرفته باشند، اما نقش تعصبات برانگیخته شده در فضایی کاملا غیر خردمندانه را بعنوان عامل اصلی نیز نمی‌توان نادیده انگاشت. این تعصبات مورد سو استفاده رهبران اینگونه گروه‌ها قرار می‌گیرد، بر فضای احساسی افسار گسیخته دمیده می‌شود، و اعضای خود را با تردیدهای جدی نسبت به نیات دیگران قرار می‌دهد. سرگشتگی‌های حاصل از عدم وجود احساس مثبت، تعصبات کورکورانه

بیشتری را بر می‌انگیزد، و گروه را بسوی افراطی گری بیشتری سوق می‌دهد. رهبران گروه بیشترین بهره را از این فضای سرشار از تعصبات کور می‌برند تا بتوانند اهداف از پیش تعیین شده خود را موجه و مشروع جلوه گر سازند. اینکه اسلام دین برحق است و باید بعنوان تنها آیین سیاسی بر جامعه حکم فرما باشد، شاید یکی از روشنترین مثال‌های اینگونه آمیختگی نابخردی همراه با تعصبات در فضای تردیدها و سرگشتگی‌ها باشد. در همین شرایط است که رهبران گروه فرصت پیدا می‌کنند تا با تلاش برای إحساس مثبت بودن درون–گروهی، روابط برو–گروهی را به دشمنی و خصومت تبدیل سازند.

شعله‌های خشم

اگر مرزهای تمایز اجتماعی موجبات شکل گیری روابط درون–گروهی وهمکاری‌های اجتماعی را فراهم می‌آورد، اینچنین سازوکار روان‌شناختی در سطح فردی نیازی است که به موجب آن هویت اجتماعی تعریف شده و استقرار می‌یابد. در حقیقت، مردم به لحاظ شهودی هویت خود را از طریق علقه‌های گروهی تعریف می‌کنند. یعنی تصور خویشتن خویش را از طریق بودن با گروه، یعنی روابط درون–گروهی، تامین می‌سازند. اینگونه استدلال در باب شکل گیری هویت با ابعاد و انگیزش‌های فردگرایانه و زمینه‌های روانشناختی همراه است. اینگونه سازوکار به نوبه خود همسانی با مواضع و دیدگاه‌های گروه، احساس مشمول بودن و به دنبال آن ایقان از حضور جنبه‌ها و مزایای مثبت درون–گروهی، اعتماد به نفس، و عزت نفس، و در عین حال تفاوت با دیگران و تمایزات برون–گروهی را بوجود می‌آورد. در این نگرش، فرضیه اساسی این است که روابط درون–گروهی فرد را به مقایسه با گروه‌های بیرونی نیز فرا می‌خواند، و در فضای بخردانه او را بر می‌انگیزد تا در جهت بهینه سازی ظرفیت و شرایط خود و همچنین گروه تلاش کند. این بهینه سازی از طریق کارکردهای همکارانه صورت می‌پذیرد، و در نتیجه این ظرفیت را دارد تا تعصبات کور، افراطی‌گری، و خصومت ورزی را با تساهل، همپرسگی، و مهرورزی جایگزین سازد. آثار و پیامدهای اینگونه بهینه سازی رو به کمال از یکسو مزایای درون–گروهی را افزایش می‌دهد، و از دیگر سو برای اعضای گروه اعتماد به نفس و عزت نفس را نیز تامین می‌کند. به عبارت روشنتر، هرچند اعضای گروه مواضع و دیدگاه‌های خود را با گروه همسان می‌سازند، و از طریق در نظر داشتن تفاوت‌ها در روابط برون–گروهی مرزهای هویتی برای خود تعریق می‌کنند، این نیاز روانشناسانه فردی استعداد بهینه سازی رو به کمال را نیز فراهم می‌آورد. مشکل آنجایی پدیدار می‌شود که خردگرایی بعنوان عامل پیش برنده این سازوکار جای خود را به تعصبات کور، هیجانات افسار گسیخته، و وابستگی‌های جزمی آیینی و مذهبی می‌سپارد. در اینگونه شرایط است که به دلیل شکل گیری عدم قطعیت و سرگشتگی، به تدریج این ذهنیت برای

اعضای گروه شکل می‌گیرد که ثبات هویت اجتماعی خود را از طریق گسیختن از گروه حفظ کنند. در اینجاست که ریزش‌های درون گروهی مفهوم یافته، با خود خشم و عصیان بر علیه گروه حاکم را بر می‌انگیزد.



بعنوان نتیجه گیری مناسب است این بحث را، هرچند تکراری است، با تکیه بر این فرضیه دنبال کرد که خشم مردم نسبت به نظام‌های مستبد و غیردمکراتیک بطور عام، و حکومت اسلامی در ایران امروز بطور خاص، مستلزم بررسی و تجزیه و تحلیل قدرت احساسی و هیجانی و وابستگی‌های گروهی است. این وابستگی به عنوان نیروی پیش‌برنده نهضت مقاومت به شکل گیری «مهرورزی درون–گروهی» و «خصومت برون–گروهی» چهره خود را نشان می‌دهد. البته این ساز و کار در هر دوسوی گروه‌های رقیب دیده می‌شود. به عنوان مثال آنهایی که با ابعاد ایدئولوژیکی حکومت مذهبی به جمود و تعصب افراطی کشیده شده‌اند و در جهت بقای رژیم مذهبی می‌کوشند، ممکن است که به آیاتی از قرآن مراجعه کرده تا بتوانند «مهرورزی درون–گروهی» و «تنفر برون–گروهی» خود را توجیه کنند. آیه معروف *«أشداء علی الکفار رحماء بینهم» شاید* روشن‌ترین نقطه رجوع توجیهات از سوی هواداران این نگرش باشد. این آیه قرآنی به هواداران نظام استبدادی مذهبی می‌آموزد در درون خود نوعی علقه‌های مهرورزی و مراودات صمیمانه به وجود آورده و بر مبنای آنچه که خودشان ایمان دینی می‌نامند، آن علقه‌های الفت را مستحکم و استوار سازند. درحالی که دیگران، یعنی آنهایی که برای رسیدن به آزادی با این نظام استبدادی تمامیت خواه در نبردی بی‌امان

هستند، را به عنوان دشمنان خدا و دین مورد تنفر قرار دهند. یعنی خصومت و تنفر برون–گروهی را در بالاترین درجات ممکن حفظ کنند. در نقطه مقابل مواضع هواداران نظام، مقاومت مردمی نیز از همه محدودیت‌های تحمیلی خودساخته مانند ویژگی‌های قومی، ملی، فرهنگی، مذهبی عبور کرده و در میان خود *«مهرورزی درو– گروهی» در قالب عشق ورزیدن به میهن، مهرورزی به یکدیگر، و پایبندی به آداب و سنن ملی را تقویت نموده و به گونه‌ای منسجم حکومت دینی را مورد «تنفر برون–روهی»* قرار می‌دهند. اینگونه استدلال در تقابل میان حکومت و مردم در جریان آداب سنتی و هویتی سیزده بدر امسال بخوبی قابل اثبات است. محوریت تقابل میان مهرورزی درون–گروهی و خصومت و نفرت برون–گروهی، درعین حال این قابلیت را دارد تا برای استحکام و تقویت هویتی گروهی نیز به کار گرفته شود. بنابراین، در هر دو سوی موضوع، یعنی مهرورزی به یکدیگر و بیزاری از گروه رقیب، موضوعات هویتی برجسته‌تر می‌شوند.

شایان ذکر است که هر چند عواملی مانند نگرش و بینش رهبران گروه مذهبی حاکم، به اصطلاح نخبگان آنها، و اشتیاق آنان برای انحصار قدرت، موجبات محروم شدن مردم از مزایای یک زندگی عادی را باعث شده است، اما همان ساز و کار مهرورزی درون–گروهی حاکمان نسبت به خود و خصومت و تنفر برون–گروهی نسبت به مردمی که خواهان یک زندگی آزادانه عادی هستند، به موضوع کلیدی در تحلیل چرای خشم مردم تبدیل شده است. درحقیقت، خشم مردم از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که نظام حاکم از آغاز کار همه منابع و امکانات کشور را در اختیار انحصاری خود گرفته و مزایای حاصل از آن را همواره از طریق همان مهرورزی درون–گروهی که توجیهات مذهبی نیز برای آن بکار می‌گیرند، میان خود تقسیم می‌کنند. همانگونه که در فصول پیشین توضیح داده شد، کینه‌های کهن دستگاه به اصطلاح روحانیت نسبت به مظاهر زندگی مدرن، با همراهی ساز و کار دوگانه «مهرورزی درون–گروهی» و «دشمنی و تنفر برون–گرهی» موجبات محروم ساختن بخش عظیمی از جمعیت ایران برای داشتن یک زندگی عادی را باعث شده است. به همین دلیل، خشم مردم را می‌بایست به عنوان پاسخ آنان به نظام حاکم تحلیل کرد؛ یعنی خشمی که با چرخش به سوی تنفر متقابل از روحانیت حاکم و هواداران آنها شعله ور شده است. این نکته را نیز باید خاطر نشان ساخت که کارکرد دوگانه «مهرورزی–خصمت» از زاویه دید اخلاقی و انسانی، مرزبندی خاصی را نیز در درون خود به وجود آورده است. این مرزبندی را می توان در پناه گفتمان حقوق بشر به روشنی توضیح داد. رژیم اسلامی در سویه توحش و بربریت، و مردمی که به ناچار در مقابل ستمگری رژیم قیام کرده‌اند، در راستای تلاش برای مقام انسانی و حق بیان آزادانه خویش قرار گرفته‌اند. رژیم مظهر تباهی و فساد، مردم صدای بلند رهایی؛ رژیم

پرده سیاه جهل و جنون، مردم پیشگامان نور و روشنایی، و رژیم بعنوان دستگاه بی خردی که هیچ ارزش انسانی را بر نمی‌تابد، و مردم نماد «زن، زندگی، و آزادی». درحقیقت، «مهرورزی–درون گروهی» (بسیجی‌ها، مداحان و هیئتی‌ها، و دیگر هواداران نظام) در مقابل «خصومت و تنفر برون–گروهی» (مردمی که مقاومت می‌کنند و فریاد خشم خود را رساتر می‌سازند) به عنوان ابزار حیله گرایانه روحانیت شیعه جای خود را به تدریج به «مهرورزی درون–گروهی» مردم آزادی خواه نسبت به یکدیگر و تنفر «برون–گروهی» آنان از حکومت مذهبی و هواداران آن داده است.

رابطه تنگاتنگ میان دوگانگی «مهرورزی–تنفر» با موضوعات هویتی از زاویه دید دیگری نیز می‌بایست مورد دقت قرار گیرد. دوگانگی مذکور نوعی ساختار ذهنی است که با ابعاد احساسی و روانی فرد و جایگاه او در میان گروه همراه شده، و درنتیجه مرزبندی‌های نوینی را پیشنهاد می کند تا در درون آن «مهر و تنفر» قابلیت اجرایی و کارکرد داشته باشد. این مرزبندی نوین از طریق گروه بندی‌ها[۸۷] شروع می‌شود. به عنوان مثال، رژیم اسلامی اغلب این گفتمان گروه بندی که درساختارهای ذهنی هواداران خود تجسم یافته است را با صراحت (البته با وقاحت) به نمایش می‌گذارد که آنها بعنوان دین داران که بر حق هستند، و مردم بعنوان دشمنان دین در جبهه باطل قرار می‌گیرند. این یک شعار نیست بلکه استراتژی است که از آغاز شکل گیری حکومت مذهبی تا به امروز دنبال شده است: «دیو چو بیرون رود فرشته درآید». حکومت مذهبی ساختارهای ذهنی و مرزهای اعتقادات و باورهای هواداران خود را به صحنه کنش‌های اجتماعی–سیاسی کشانده و از طریق آن چگونگی علقه‌ها و اختصاص مزایای حاصل از آنرا نیز مشخص می‌کند. این نوع کارکرد سیاسی با همان گروه بندی خود–ساخته و تمامیت خواهانه «ما»ی مسلمان و بر حق در برابر «شما»ی باطل همواره دنبال شده است. اینکونه گروه بندی‌ها و یا عناوین[۸۸] ساختارهای اجتماعی هستند که نه فقط شرایط سلطه نظام استبدادی را توجیه می‌کند، بلکه راه را برای سیاست‌های سلطه گرایانه آینده نیز هموار می‌سازد.

گروه بندی‌ها با خود مرزبندی هایی را به دنبال می‌آورد. در درون مرزبندی‌ها کار کرد دوگانه گرای «مهرورزی – تنفر» امکان حضور پیدا می‌کند. به همین دلیل می‌توان استدلال کرد که گروه بندی و عناوین برخاسته از آن نوعی نیاز روانی است که با ابعاد هویتی افراد یا گروه های خاصی می‌آمیزد. این آمیختگی برای افراد عضو گروه این فرصت را فراهم می‌آورد تا

---

[87] Categorization
[88] Labels as social constructions

بتوانند خویشتن خویش تعریف کرده و سپس آنرا در روابط اجتماعی به نمایش بگذارند. در حقیقت نیاز به هویت اجتماعی برای امکان بیان خویش با وابستگی هایی که در آن مرز بندی‌ها معین می شوند، پیوند یافته و همین وابستگی است که احساس خود خویش را برای فرد، آنگونه که در جایگاه اجتماعی می‌بایست تجلی پیدا کند، فراهم می‌آورد. به سخن دیگر، گروه بندی انگیزش اصلی شکل گیری هویت اجتماعی[۸۹] است. هر نوع انگیزش دیگری، مانند ساختارهای اجتماعی، سنت‌ها، نقش رهبران گروه، و محاسبه مزایا و محاسن مادی به این انگیزش وابسته و منوط می‌شود. در نظر داشته باشیم که یک چنین انگیزشی در ماهیت خود روانی، و یا ذهنی و شهودی و از نیاز برای ادراک خویشتن خویش و به اشتراک گذاشتن آن در میان گروهی خاص سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، یک بار دیگر خاطر نشان می‌شود که گروه بندی لازمه توضیح هویت اجتماعی است. حال اگر به این رابطه ها دقت نظر بیشتری انجام گیرد، این حقیقت مشخص خواهد شد که گروه بندی، مرزبندی، وابستگی‌های گروهی، مهرورزی، و خصومت‌ها و نفرت‌ها، همه در درون ساختارهای ذهنی و روانی افراد به وجود آمده سپس از ابعاد پنهان خویش به طرف ویژگی‌های عینی اجتماعی کشیده می‌شوند. این فرآیند تبدیل ذهنیت به عینیت با ابعاد آیینی و یا مذهبی می‌آمیزد و شبه–آگاهی هایی را به وجود می‌آورد که در ذات خود چیزی مگر جزم‌های آیینی، تعصبات کور، و تحجّر نیستند. حال می‌توان به این کارکردها توجه نمود تا بهتر و روشنتر بتوان ماهیت رژیم سرکوبگر و خشم مردم نسبت به آنرا درک کرد. رژیم در متن خود با گروه بندی‌ها هویت خود را به نمایش می‌گذارد، آنرا در مرزهای از پیش تعیین شده به عنوان ساختاری برحق توجیه می‌کند، وابستگی‌های گروهی «خودی – غیر خودی» را سازماندهی می‌کند، علقه‌های «درون–گروهی» را با توجیهات مذهبی می‌آمیزد، کارکرد «مهرورزی درون–گروهی» به هواداران خود به نمایش می‌گذارد، تنفر نسبت به آزادی خواهان را سازماندهی می‌کند، و به این طریق به هیولایی تبدیل می‌شود که از نابودی ملک و ملت هیچ ترس و ابایی ندارد، بلکه آنرا در راستای فضیلت‌های خود–ساخته مذهبی ضروری و برحق هم بر می‌شمارد. به راستی خشم مردم در مقابل این نظام تمامیت خواه از طریق تقابل «خصومت بر علیه مهرورزی» قابل ادراک نیست؟

---

[89] Identity impulse

فصل ششم

علل ساختاری خشم مردم

طرح موضوع

در فصل‌های پیشین، علل و چرایی قیام عمومی مردم علیه حکومت استبداد مذهبی عمدتا از زاویه دید روانشناسی سیاسی، جامعه شناسی، و موضوعات هویتی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفتند. این فصل به معرفی نگرشی می‌پردازد که احتمالا کمتر برای علاقه‌مندان به مطالعات چرایی خشم عمومی و قیام و همچنین تنش‌های اجتماعی و سیاسی آشناست. اساس بحث در این نگرش این است که زیرپا گذاشتن حقوق ذاتی مردم برای تصمیم گیری در خصوص سرنوشت خویش، و یا آنچه دمکراسی نامیده می‌شود، و به دنبال آن تنش‌ها، خصومت‌ها، و درگیری‌ها، همه ناشی از وجود ساختارهای نامناسب در باورهای مردم و نیز ساختارهای اجتماعی است. ساختارهای انگاشتی شامل تعصبات مذهبی، علقه‌های گروهی غیر همپرسه و پرخاشگری که در تصلب آیینی تبلور می‌یابند، و سنت‌های غیر خردمندانه می‌باشد که زیر عنوان فرهنگ و سیاست‌های فرهنگی موانع سخت و شکستنی ناپذیری را در برابر ادراک صحیح مردم ایجاد می‌کنند. در اینگونه شرایط است که گویی مردم نوعی عدم بلوغ اندیشه ورزی و تفکر انتقادی را به خود تحمیل می‌کنند، و در نتیجه آن با رضایت و رغبت اراده خویش را به الگوهای ستمگری و استبدادی تسلیم می‌کنند.[۹۰] ساختارهای بیرونی در درون روابط اجتماعی و توسط گروه‌هایی ایجاد می‌شوند که توانسته‌اند مناسبات اجتماعی را در اختیار و کنترل انحصاری گرفته آنها را نهادین و روشمند سازند. سطوح توسعه یافتگی اقتصادی، سیاست‌ها و رویه‌های فرهنگی، حضور گروه‌های سیاسی و رسانه‌ها همگی اشکالی

---

90 نگاه کنید به جلد چهارم از اندیشه‌های حقوق بشری از این نویسنده با عنوان *اصل انسانیت در حقوق بشر: آروزیی دیرپا برای رهایی* که توسط اندیشکده بین‌المللی نظریه‌های بدیل انتشار یافته است

از ساختارهای عینی هستند. ساختارهای درونی و انگاشتی در روابط قدرت جای گرفته و تصلب فکری و آیینی را در وجود مردم نهادین می‌سازند، یعنی توانی هژمونیک برای کنترل توده‌های مردم ناآگاه دارند، و ساختارهای بیرونی در ردای سلطه سیاسی و اقتصادی همه اهرم‌های قدرت را در اختیار خود می‌گیرند.[۹۱] اینگونه ساختارهای انگاشتی و عینی فراتر از اراده و خواست واقعی مردم به آنها تحمیل می‌شوند، و بی‌تردید تأثیراتی نافذ بر موضوعات هویتی، فلسفه حیات و شیوه‌های تحقق آن، بروز نارضایتی‌ها، اهداف و روش‌های تعامل اجتماعی دارند بگونه‌ای که در مواردی به مشکلات غیرقابل علاجی منجر می‌شوند. بنابراین، کلید گم شده حل و فصل معضلات نیز باید در ماهیت و چرایی همان ساختارها جستجو شود.

هرچند موضوعات ساختاری بر عوامل فردی تاثیرگذار هستند، اما تحلیل آنها نیازمند مطالعات و روش‌های نظامی است. با یادآوری دورکهایم، اگر نظام‌ها در حالت عادی باشند، یعنی کارکرد آنها در توازن معقول قرار گیرند، ساختارها با نیازها و اراده آزاد اعضای مجموعه ارتباطی بهنجار برقرار می‌کنند. یعنی اینکه ساختارهای عینی با موضوعات انگاشتی نوعی تعامل برقرار می‌کنند که در نتیجه آن کل جامعه در تعادلی منطقی قرار می‌گیرد. اما هرگاه این تعامل رو به سراشیبی انحطاط بگذارد، و راه‌های همپرسه میان ساختارهای عینی و انگاشتی با موانعی مانند تحجّر فکری، تعصبات مذهبی، و تلاش برای تحمیل ارزش‌های غیرقابل قبول روبرو گردد، ثبات اجتماعی روندی فرساینده بخود می‌گیرد. در این شرایط نابهنجاری، هر یک از ساختارهای عینی و انگاشتی یکدیگر را به چالش می‌کشند. بنابراین شرایط عادی و متعادل هنگامی در جامعه حفظ می‌شود که نظام بتواند خود را در وضعیت بهنجار قرار دهد تا نه تنها ثبات برقرار شود، ناسازگاری‌ها نیز به شیوه‌های منطقی و خردگرایانه حل و فصل شوند. هر نوع کوتاهی در تعادل و تنظیم هنجارها، انتظارات و قضاوت‌ها در باب سلامت نظام را با تردید همراه شده و بتدریج زمینه‌های خشم و بروز انقلابات بر علیه نظام از درون آن سر بر می‌کشد.

در درون همین فرضیه است که بحث دیگری در حوزه مسئولیت حقوقی مطرح می‌شود که چه کسانی برای مصیبت‌هایی که در نظام‌های غیر دمکراتیک بر سر مردم بی‌پناه می‌آید می بایست مقصر شناخته شده و مورد محاکمه و مجازات قرار گیرند. آیا این نظام و عوامل ساختاری هستند که باید مسئولیت را به دلیل دستکاری افکار عمومی و بازی‌های فریبنده با آنها برعهده گیرند، و اگر چنین است منظور از نظام چیست؟ چه کسانی بعنوان طراحان و

---

[۹۱] نگاه کنید به جلد سوم از اندیشه‌های حقوق بشری از این نویسنده با عنوان *نظریه‌های بنیادشکن حقوق بشر* که توسط اندیشکده بین‌المللی نظریه‌های بدیل انتشار یافته است.

هدایتگران نظام مسئول نابهنجاری‌ها، درگیری،ها، خونریزی‌ها، و اعمال سرکوب‌های سبعانه مردم هستند؟ در توضیح این پرسش‌ها آیا باید کل نظام و زیر مجموعه‌های آن مورد ملامت قرار گیرند، یا اینکه علاوه بر آنهایی که طراحی و هدایت نظام‌ها بر عهده داشتند، کارگزاران عادی و به اصطلاح بدنه نیز موجب ملامت و مسئولیت پذیری هستند؟ اگر نظام‌ها بعنوان واحد تحلیل در نظر گرفته می‌شوند، پس نقش ظرفیت درونی هر انسانی برای فهمیدن و استدلال کردن را چگونه می‌توان توضیح داد؟ دادگاه‌های نورنبرگ و توکیو برای تحت پیگرد قرار دادن کسانی که در طول جنگ جهانی دوم مرتکب کشتارهای هولناک شامل، هلوکاست، جنایت جنگ تجاوزکارانه، جنایت علیه صلح و امنیت بین‌المللی، جنایات جنگی، و جنایاتی علیه بشریت شده بودند، این موضوع را بیشتر مورد توجه پژوهشگران قراردادند که نظام و ساختارهای آن باید مورد ملامت قرار گیرد، یا اینکه افرادی که آگاهانه آن نظام را طراحی و هدایت می‌کردند باید بعنوان جنایتکار مجازات شوند.

این فصل موضوعات ساختاری بروز خشم مردم و قیام آنها بر علیه نظام‌های سرکوبگر را مورد تحلیل قرار می‌دهد. برای این منظور تمرکز تحلیل بر نگرشی است که جان گالتونگ در خصوص چرایی بروز قیام ارائه کرده است، خواهد بود. برای این منظور نیز نظام‌ها غیر دمکراتیک و ساختارهای آن بعنوان واحد تحلیل در نظر گرفته می‌شوند، هرچند که برای عبور از تنگناها و نارسایی‌های این نگرش در مواردی فرد نیز بعنوان بازیگری عقلایی به حیطه تحلیل فراخوانده می‌شود. افزون بر این تعامل میان ساختارهای ذهنی و ساختارهای عینی، یعنی رابطه متقابل میان نظام و فرد، نیز نمی‌تواند از موضوع این فصل جدا شود.

کلیدواژگان

ساختارها، نظام‌های اجتماعی، فردگرایی، نابهنجاری، عدم تعادل، مسئولیت پذیری، کارکردگرایی، ساختار اجتماعی، تعصبات کور، محرومیت، خشونت آشکار، خشونت پنهان

نظام‌های اجتماعی و ساختارهای آن

هرچند که در فصل دوم موضوع نظام‌های اجتماعی و چگونگی بروز نابهنجاری در آنها توضیح داده شد، اما بازهم تکیه بر بخش‌هایی از این نظریه می‌تواند در چگونگی نقش عوامل ساختاری در چرایی خشم و قیام مردم بر علیه حکومت‌های استبدادی مفید باشد. برای این منظور، در ابتدا می‌بایست شکل گیری و ماهیت ، همچنین عملکرد نظام‌های اجتماعی و جایگاه فرد در آنها را مورد توجه قرار داد. نظام اجتماعی به شبکه‌ای روابطی اطلاق می‌شود که یک کل منسجم متشکل از افراد، گروه‌ها، نهادها، و قوانین ناظر بر آنها را تشکیل می‌دهد.

اندازه، وسعت، کارکرد، و اهداف آن به عواملی بستگی دارد که آن نظام را بوجود آورده‌اند. این عوامل همگی اهدافی را برای ضرورت شکل بخشیدن به نظامی که در آن مایل هستند با یکدیگر تعامل و همکاری داشته باشند، تعیین می‌کنند. اینگونه اهداف خود تابعی از اهدافی دیگر هستند که عوامل سازنده نظام اجتماعی برای خود تعریف کرده و دنبال می‌کنند. در نظر بگیرید که افرادی به ماهیگیری علاقه‌مند هستند و برای اینکه این هدف خود را محقق سازند، به گروه افراد دیگری که اهداف مشابهی را دنبال می‌کنند، می‌پیوندند. هدف از تاسیس اینگونه گروه‌ها این است که افرادی که اهداف مشابهی را دنبال می‌کنند، گرد هم آورند. بنابراین هدف از تاسیسی گروه تامین اهدافی است که برای رسیدن به آنها افرادی می‌پذیرند در گروه بندی خود قواعد و روابط مشخصی را پذیرا شده و با یکدیگر تعامل داشته باشند. درحقیقت، در نظام اجتماعی، ویژگی‌هایی شکل می‌گیرد تا اهداف نظام را تامین و حمایت کند. این اهداف از طریق تعامل اعضای آن نظام ایجاد می‌شوند. به همین دلیل، ویژگی‌های هر نظام اجتماعی را باید در اهداف ترسیم شده و نحوه تعاملات میان اعضای آنها توصیف کرد.

در *تقسیم کار در جامعه*، دورکهایم چرایی شکل گیری نظام‌های اجتماعی، ساختارهای آن، و چگونگی روابط ناظر بر آن را از دیدگاه تقسیم کار و وظایف مورد توجه قرار می‌دهد. در این نگرش، اقدام جمعی در درون ساختارهای نظام اجتماعی ملاک نظارت و قضاوت بوده و نقش فرد، یا فردگرایی در آن مضمحل شده است. در حقیقت، این ساختارها و پیکره بندی نظام‌های اجتماعی[۹۲] است که رفتارها، قوانین، آداب و اعتقادات مذهبی و بطور کلی روابط اجتماعی را تعیین می‌کند، و در نتیجه در هر تحلیلی می‌بایست نقطه رجوع و اندیشه کردن در باره آنها قرار گیرد. به همین دلیل، شکل گیری اجتماعات انسانی و فرآیندهای آن در همان ساختار درونی محیط اجتماعی قابل درک است. اینگونه ساختارها باعث می‌شوند تا گروه‌های اجتماعی از یکدیگر متمایز شوند؛ گروه ورزشکاران، هنرمندان، نویسندگان ، غیرو. مشاهده می‌شود که فرآیندها به نسبت توسعه یافتگی نظام اجتماعی پیچیده‌تر می‌شود. هرچه نظام توسعه یافته‌تر باشد، ساختارهای آن و فرآیندها و قوانین پیچیده‌تر خواهند بود. از قرن ۱۸ به بعد «دانش عمومی این بوده است که قانون تقسیم کار در مورد سازمان و جوامع اعمال می‌شود. حتی می‌توان گفت که هر چه عملکرد سازمان تخصصی تر باشد، رشد آن بیشتر می‌شود». (۴۱) به همین خاطر شناخت جوامع انسانی را باید از طریق همان پیکره بندی‌های متمایز مورد توجه قرار داد و نسبت به رفتارهای اعضای آنها هم از نقطه نظر روابط درون–

---

92 Morphology of social systems

گروهی و همچنین بیرون–گروهی قضاوت نمود. نکته مهم در توسعه، صعود، و زوال گروه‌های اجتماعی همان پیکره بندی آنها قرار دارد، و همین معیار است که بگونه‌ای جهانشمول برای مطالعه همه گروه‌ها و نظام‌های اجتماعی می‌بایست مورد توجه قرار گیرد و نه اینکه نقش‌های مستقل افراد انسانی در آنها بعنوان معیار مناسبی برای تحلیل باشد. تقسیم وظایفی که نظام برای کارکرد بسامان اعضای خود بوجود می‌آورد، جایگاه‌ها، رفتارها، اعتقادات و باورها، و قوانین و انسجام اجتماعی را شکل بخشیده و حفظ می‌کند. هرگاه این تقسیم بندی‌ها انسجام خود را از دست دهند، فرآیند ناهنجاری‌ها آغاز و گروه را به اضمحلال می‌کشاند. بنابراین، نکته بسیار مهم در نظام اجتماعی این است که تا چه اندازه کارکردهای اجتماعی می‌توانند یکپارچگی و انسجام جامعه را حفظ کنند.

"... ما باید تعیین کنیم تا چه اندازه همبستگی به طور کلی به یکپارچگی جامعه کمک می‌کند. تنها در این صورت است که می‌آموزیم تا چه حد ضروری است، آیا عامل اساسی در انسجام اجتماعی است یا اینکه آیا برعکس، این فقط یک شرط فرعی برای آن است. بنابراین برای پاسخ به این سؤال باید پیوند اجتماعی را با دیگران مقایسه کنیم تا اندازه گیری کنیم که چه سهمی از تأثیر کل باید به آن نسبت داده شود. برای شروع با طبقه بندی گونه‌های مختلف همبستگی ضروری است. (۶۴)

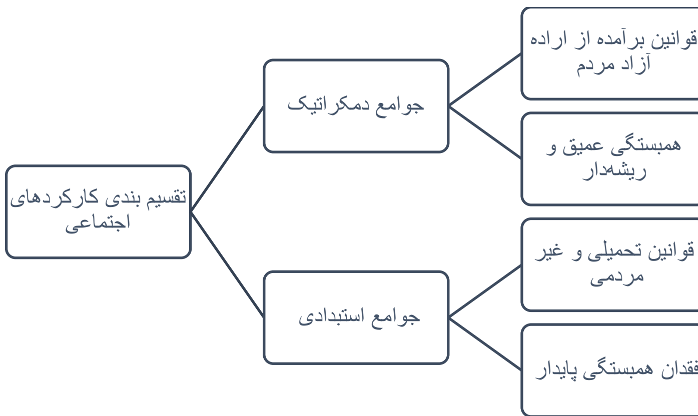
نظام اجتماعی به دلیل نوع انسجامی که در آن شکل می‌گیرد، نه تنها از نظام‌های دیگر متمایز می‌شود، بلکه شرایط تداوم و استواری خود را نیز توضیح می‌دهد. این استواری از طریق رابطه‌ای که افراد با نظام برقرار می‌کنند، می‌تواند بهتر و روشنتر درک شود. در جوامع مدرن، مردم از این آزادی برخوردارند تا نحوه حیات اجتماعی خویش را براساس اراده خود تعریف و تعیین کنند. اما آنها علی رغم برخورداری از این آزادی‌های فردگرایانه ترجیح می‌دهند تا در گروه‌های اجتماعی این حیات را تنظیم و تامین کنند. در نگاه اول، این انتخاب برای بودن در یک نظام اجتماعی ممکن است تضادی را در رابطه میان فردگرایی و جمع گرایی نشان دهد. اما تا زمانی که معیارهای اجتماعی بودن و روابط حاصل از آن با اراده فردی در توازن بخردانه‌ای قرار داشته باشند، هر دو قطب بظاهر این استعداد را پیدا می‌کنند تا در توازنی هماهنگ و منسجم قرار گیرند. دورکهایم معتقد است که رابطه منسجم در روابط اجتماعی که در همبستگی میان اعضا و اجزای آن تبلور می‌یابد، امری اخلاقی است. یعنی اینکه ضرورت آن در ماهیتی درونی برای هر فرد آشکار می شود، و به همین دلیل بطور مستقیم نمی‌توان آنرا میزان و درجات ضرورت و یا ناکارآمدی‌های آنرا از طریق مشاهده و

آزمایش مورد سنجش قرار داد. (۶۴) اما این امر اخلاقی نمایه بیرونی خود را که قابل مشاهده و آزمایش باشد در قوانین و قواعد رفتارها و روابط اجتماعی آشکار می‌سازد. هرچه جوامع پیشرفته‌تر باشند، همبستگی میان اعضای آن و انسجام درونی نیز عمیقر و ریشه دارتر می‌شود و این امر به نوبه خود ضرورت قانونمندی پیشرفته‌تر را ایجاب می‌کند. البته این حقیقتی آشکار است که تقسیم کار موجبات همبستگی را بوجود می‌آورد. با این وصف نمی‌توان ضرورت انسجام اجتماعی را به آن محدود کرد، بلکه در همه این موارد باید مشخص شود که چه درجاتی از همبستگی و با چه ماهیتی بوجود می‌آید تا مشخص شود که آیا پیوندهای اجتماعی تا چه اندازه و میزانی می‌توانند انسجام و همبستگی را تداوم بخشیده و توسعه دهند.

> این نماد قابل مشاهده قانون است. درواقع، علیرغم ماهیت غیر مادی خود، هرجا همبستگی اجتماعی وجود دارد، نه در حالت بالقوه محض، بلکه حضور خود را با شاخص‌های معقول نشان می‌دهد. در جایی که همبستگی عمیقتری وجود دارد، مردم را بیشتر به سوی یکدیگر سوق می‌دهد، اغلب آنها را در تماس قرار می‌دهد، و مواردی را که آنها خود را با آن همبستگی مرتبط می‌بینند، چند برابر می‌کند. (همان)

باید خاطر نشان ساخت که درجات همبستگی را به دلیل عدم امکان سنجش مستقیم از طریق مشاهده و آزمایش، می‌بایست بگونه‌ای غیرمستقیم از طریق قوانینی که ناظر بر امر اجتماع هستند مورد مطالع قرار داد. دورکهایم توضیح می‌دهد که همبستگی اجتماعی کاملاً خود را به طور محسوس نشان نمی‌دهد، این جلوه‌ها جزئی و ناقص هستند، و در حقیقت پشت قانون و عرف اجتماعی حالتی درونی وجود دارد که از آن ناشی می شود. به همین دلیل قانون و انواع آن است که امکان سنجش و اندازه گیری همبستگی اجتماعی را می‌تواند امکان پذیر سازد. البته قانون شاخص کاملی نیست، اما امکان رسیدن به اصل و اساس همبستگی را فراهم می‌کند. اما «از آنجایی که قانون اشکال اصلی همبستگی اجتماعی را بازتولید می‌کند، ما فقط باید انواع مختلف قانون را طبقه بندی کنیم تا آن ها را از انواع مختلف همبستگی اجتماعی که با آن مطابقت دارند پیدا کنیم». (۶۸) این توصیف قانون نشان می‌دهد که قانون و نوع آن با همبستگی و درجات آن رابطه متقابل دارند. بنابراین، می‌توان به قانون مراجعه کرد تا میزان همبستگی را دریافت. طبیعی است که قوانین جوامع دمکراتیک ظرفیت بالایی برای تعمیق همبستگی و انسجام اجتماعی دارند زیرا که از اراده مردم سرچشمه می‌گیرند، درحالیکه قوانین ناظر بر روابط اجتماعی در جوامع استبدادی با مفهوم همبستگی بیگانه هستند. شرایط امروز ایران این رابطه میان قانون و همبستگی را بخوبی نشان می‌دهد.

قانونی که از متن اعتقادات مذهبی و آیینی حکومت سرچشمه می‌گیرند، هیچ رابطه‌ای با اراده و خواست مردم ندارند. از اینروی، علی رغم تلاش‌های حکومت مذهبی برای توضیح و توجیه آنها، یک چنین قوانینی هیچگاه نمی‌توانند همبستگی حقیقی در جامعه بوجود آورند. برعکس، مخالفان حکومت اسلامی که طی سالیان اینگونه قوانین را علت اصلی مصبیت‌هایی که بر سر مملکت آمده است می‌دانند، در درون خود همبستگی ریشه‌داری را بوجود آورده‌اند که در برابر گفتمان رایج حکومتی همبستگی اسلامی قرار گرفته است.



در *جوامع هم پیوند و جامعه مدنی*[۹۳]، «فردیناند تونیز» نظام اجتماعی و ساختارهای آنرا در همان توصیف اما از زاویه دید اشکال اراده انسان برای پیوستن به گروه و شکل گیری نظام اجتماعی مورد توجه قرار می‌دهد. گروه‌های اجتماعی براساس روابط مثبتی بوجود می‌آیند که به موجب آن پایداری و انسجام نظام بعنوان یک موجود زنده و یکپارچه معنی پیدا می‌کند. اتحادیه‌ها، انجمن‌های حرفه‌ای و دوستی، و گروه‌های هنری بر اساس انگیزش‌های مثبتی بوجود می‌آیند که در درون خود روابط زنده و فعال را محفوظ داشته و توسعه می‌بخشند. این روابط و پیوندهای اجتماعی که از آن ناشی می‌شود، ماهیتی ارگانیک دارند که آنرا می‌توان بعنوان گوهر شکل گیری نظام اجتماعی نامید. «ما ممکن است اجتماعات هم پیوند زبانی، اعتقادی، و برای آداب و رسوم داشته باشیم. اما جامعه مدنی برای تامین اهدافی مانند تجارت ،سفر، و یا همکاری‌های علمی به وجود می‌آید». (۱۸) این موضوع در خصوص مذهب هم صادق است. در نظر بگیرید که افرادی ممکن است به اجتماعات هم پیوند مذهبی اقبال نشان دهند تا براساس اعتقادات خویش بگونه‌ای آزادانه با هم کیشان خویش عبادت کرده،

---

93 Tönnies, F. (1887). *Community and Civil Society*.

شعائری را زنده نگه دارند، و یا مراسم خاصی را برگزار کنند. اما جوامع مذهبی برای اهداف خاصی به وجود می‌آیند، مانند حکومت مذهبی که برای قدرت و ثروت ایجاد شده و می کوشد مفهوم خاص خود از اجتماعی را بر مردم تحمیل کند. در اینجا مشاهده می‌شود که مذهب سیاسی شده چه مشکلات پیچیده‌ای را با خود به همراه می‌آورد. هم پیوندی، خیلی شبیه به همان شرایطی که دورکهایم آنرا امری اخلاقی می‌نامید، گوهر نظام اجتماعی را با هر شکلی که باشند، شکل می‌بخشد. از آنجاییکه انگیزش‌های مختلفی با درجات متفاوت برای شکل گیری گروه‌های اجتماعی وجود دارد، نوع هم پیوندی نیز گوناگون خواهد بود. گروه‌های هنری، انجمن‌های سیاسی، و نهادهای مدنی، همگی اشکال مختلفی از نظام‌های اجتماعی هستند، اما وجه مشترک همه آنها همان هم پیوندی است که گوهر گروه را بوجود می‌آورد. بهترین ترجمان این هم پیوندی را می‌توان در فهم متقابل اعضای گروه و نوعی اجماع در میان آنها یافت.

> احساساتی که آنها را بگونه‌ای متقابل پیوند می‌دهد، و بعنوان اراده عمومی گروه یا جامعه تبلور پیدا می‌کند، فهم متقابل و اجماع نامیده می‌شود. این همان نیروی اجتماعی است که مردم را بعنوان یک کل با یکدیگر در پیوند قرار می‌دهد. (۳۲)

با یادآوری همان نظریه دورکهایم که «قانون روابط اجتماعی تجلی بیرونی امر اخلاقی است»، استدلال تونیز بهتر آشکار می‌شود. همه انواع همزیستی‌های اجتماعی باید بر مبنای همان گوهری توضیح داده شوند که هم پیوندی را در حوزه عمومی، یعنی در دنیای بیرونی باعث شده و به نمایش می‌گذارد. «فهم متقابل و یا همسونگری ساده‌ترین بیان واقعیت درونی هر اجتماعی است که در آن مردم با یکدیگر و کار می‌کنند». (۳۴) انسان از همان آغاز تولد اینگونه اجتماعات هم پیوند را تجربه می‌کند. خانواده، اقوام و خویشاوندان، مهد کودک و مدرسه، و انجمن‌های ورزشی و یا فوق برنامه، همه جلوه‌های گوناگون این نوع هم پیوندی، هستند، اما گوهر وجودی همه آنها را همان امر درونی برای بودن با یکدیگر بعنوان ضرورت حیات قابل شکوفایی انسان تشکیل می‌دهد. اینگونه جوامع که تاثیرات غیرقابل تردید بر هویت و شخصیت انسان دارند، بگونه‌ای شهودی، و به قول دورکهایم اخلاقی، توسط هر انسانی درک و تجربه می‌شود. به عبارت بهتر، ادراک این امر شهودی از طریق تجربه اجتماعی امکان پذیر می‌شود. در جوامع دمکراتیک هر فردی بااراده آزاد خویش می‌تواند با پیوستن به گروه‌های مختلف اجتماعی امکان تجربه گوهر حیات خویش را تامین کند، اما به دلیل همان اصل آزادی اراده، هیچکس نمی‌تواند، و حق ندارد، گروه اجتماعی خاصی را به دیگران پیشنهاد کرده و بر پذیرش آن اصرار کند. مذهب یکی از روشن‌ترین و

درعین حال چالش برانگیزترین همه اینگونه تجربه‌های اجتماعی است. گفتمان حقوق بشر بین‌المللی حق همه انسان‌ها برای گرویدن به مذهب مورد نظر، دگراندیشی، و همچنین خروج از آنرا حقی ذاتی می‌داند که هر فردی باید از آن برخوردار باشد. اما تلاش برای قانع کردن دیگران برای پذیرش مذهبی خاص[۹۴] نقض همان حق ذاتی آزادی مذاهب خواهد بود. در حقیقت دین پرستی و تلاش و برنامه ریزی برای تغییر عقاید مذهبی مردم، و سیاست گذاری‌های خاصی برای القای باورها به مردم زیر عنوان تبلیغ برای مذهبی خاص، غیرقانونی و نقض حقوق بشر ذاتی مردم بحساب می‌آید. حال در نظر بگیرید که تا چه میزان سیاست گذاری‌های حکومت اسلامی غیر دمکراتیک و ناقض حقوق بشر می‌باشد.

برای ادراک روشنتر تجربه اجتماعی هم پیوندی، یعنی عبور از محدوده اجتماعاتی که بر مبنای روابط صمیمی و آشنا شکل گرفته‌اند و رسیدن به اشکال اجتماعی پیچیده‌تر حیات انسانی، آن گوهر هم پیوندی با قواعد و توافقات پیرامون آنها (که اغلب به قرارداد اجتماعی موسوم است) تعاملی سازنده پیدا می‌کند تا امر جامعه به معنی مدرن آن در حوزه عمومی امکان پذیر شود. درواقع گوهر هم پیوندی از طریق توافقات و سازوکارهای عمومی از حیطه خصوصی به طرف حیطه اجتماعی تمایل پیدا می‌کند تا نه تنها امر جامعه امکان پذیر شود، امکان تعامل میان اعضای آن جامعه و زمینه‌های رشد و شکوفایی آنان نیز فراهم شود. آن حیطه خصوصی که عواطف و احساسات صمیمانه و همبستگی بر آن ناظر است،[۹۵] شامل خانواده، ایل و قبیله، به سوی نوعی همبستگی اجتماعی تمایل پیدا می‌کند که در آن خرد جمعی و منطق بنیادهای جامعه را شکل می‌بخشد.[۹۶] درنظر بگیرید که از آغاز تولد در گروه همبسته خانواده همه اعضا براساس علقه‌های عاطفی همبستگی اجتماعی را بوجود می‌آورند که بنیادهای آن هنوز بر طبق معیارهای قرارداد اجتماعی تعریف نشده است. یا اینکه در یک گروه مذهبی، معتقدان و باورمندان، متحد و پیوسته هستند. این علقه‌های درون گروهی ممکن است به نتایج و آثار سودمندی منجر شود، در حالیکه همین‌گونه هم پیوندی ممکن است به اذیت و آزار دیگران و ترور تمایل داشته باشد. حال برای اینکه این علقه‌های اولیه فضای خصوصی امکان تعامل با دیگران داشته باشد، ناگزیر به سوی نوعی هم پیوندی در حیطه عمومی روی آورده و به این طریق اجتماعی می‌شود. در این دگرگونی است که عواطف و احساسات همراه با باورها و ارزش‌های مورد نظر ویژگی‌های اجتماعی و انسانی پیدا می‌کنند. به عبارت روشنتر، آن همبستگی اولیه خود را با قواعد عمومی رفتار اجتماعی تطبیق می‌دهد.

---

94 Proselytism
95 Gemeinschaft
96 Gesellschaft

نظام اجتماعی در این تغییر و استحاله از خصوصی بودن هم پیوندی به عمومی و اجتماعی شدن، شکل می‌گیرد. در همین دگرگونی‌ها برای اجتماعی شدن است که امر شهودی هم پیوندی به اجتماعی شدن عقلایی در فضای عمومی می‌گراید، و رابطه متقابل میان اعضا براساس عقلانیتی قراردادی تنظیم می‌شود.

> بنابراین می‌توان تصور کرد که جامعه متشکل از افراد مستقل و جداگانه‌ای است که مانند یک مجموعه به نمایندگی از سوی جامعه کار می‌کنند، در حالی که به نظر می‌رسد برای خود کار می‌کنند... در نهایت فرد به واحدهای ابتدایی مانند اتم‌ها می‌ماند. کل تولید جامعه از چنین اتم‌هایی تشکیل می‌شود تا به هر فرد کمک کند، سپس هرکس نیز با مبادلات اجتماعی از شر اقلامی که برایش مفید نیستند، خلاص می‌شود تا بتواند آنهایی را می‌خواهد به دست آورند. (۵۷–۵۶)

مثال ساده این تابعیت حیطه خصوصی به قواعد و معیارهای فضای عمومی و اجتماعی را می‌توان در ازدواج توضیح داد؛ یعنی هنگامی که رابطه طرفین امری خصوصی است اما از قواعد اجتماعی قراردادی متابعت می‌کند.[۹۷] به دلیل همان ماهیت قراردادی بخردانه نظام اجتماعی و قوانین ناظر بر آن است که فرضاً دو نفر با هم ازدواج می‌کنند، اما نمی‌توانند آنرا به افرادی از جامعه تحمیل کنند. بطور روشنتر، در نظر بگیرید تفاوت‌هایی که میان ازدواج از پیش تعیین شده و خواستگاری و ازدواج‌های مبتنی بر آزادی اراده طرفین وجود دارد. یا در نظر بگیرید که کسانی بنا بر اعتقادات خاص خود در مکان‌هایی به نام عبادتگاه گرد هم جمع می‌شوند، با مواردی که عبادت در نظام‌های استبدادی مذهبی به امری اجباری و همراه با تشویق و تنبیه تبدیل می‌شود. در اولی، صمیمیت و هم پیوندی در حیطه خصوصی جریان می‌یابد، در حالیکه در دومی هم پیوندی با قواعد سختگیرانه مذهبی به اراده آزاد افراد تحمیل می‌شود. به همین دلیل است که نظام‌های اجتماعی مدرن سکولاریزم را لازمه ضروری حیات اجتماعی معرفی می‌کنند.[۹۸] آنجاییکه ارزش‌های مربوط به حیطه خصوصی در حوزه عمومی

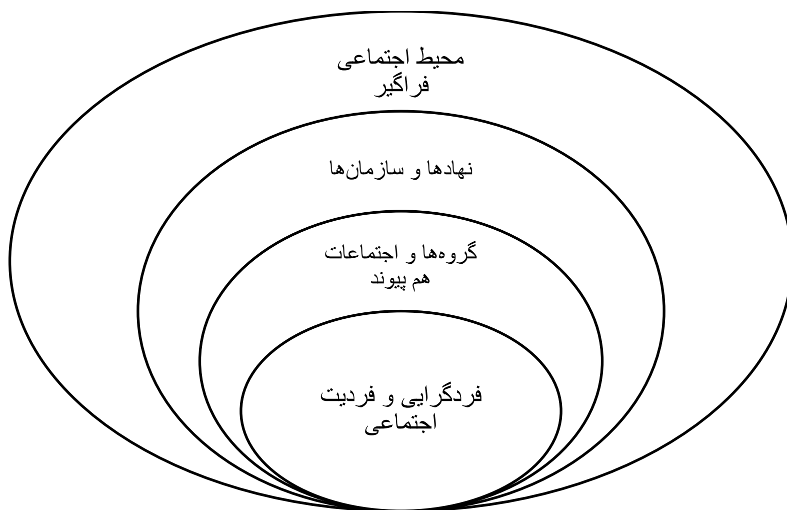
---

[۹۷] Consortium *totius vitae in the belief systems such as Hinduism or Catholicism "*by its very nature ordered to the good of the spouses and the procreation and education of children". See: Address of John Paul II to the Prelate Auditors, Officials and Advocates of the Tribunal of the Roman Rota. Thursday, 1 February 2001.

[۹۸] نگاه کنید به «در خدمت صلح و همزیستی جوامع با وجود تنوع و اختلافات: آیا سکولاریزم همانی است که همگان تصور می‌کنند؟» از این نویسنده انتشار یافته در کیهان لندن، ۴ آوریل ۲۰۲۲.

موجبات برخوردهای حذفی با ارزش‌های مورد قبول جامعه را فراهم می‌آورد، واکنش‌های عمومی نسبت به آنها، آنگونه که در شرایط ایران امروز مشاهده می‌شود، همراه با خشم مردم را با خود همراه دارد.

نظام اجتماعی مدرن به دلیل پرهیز و جلوگیری از مداخله ارزش‌های مربوط به حیطه خصوصی به حوزه عمومی، و در واقع همان روح و قواعد سکولاریزم، بگونه‌ای نظام اجتماعی را تعریف می‌کند که در آن حیات همه مردم در پناه اصل تساهل و شناسایی تفاوت‌های فرهنگی و هویتی سامان یافته و تضمین می‌شود. بنابراین بر خلاف فضای خصوصی که در آن اعضا بر مبانی متحدالشکلی از معیارها و قواعد با یکدیگر هم پیوندی برقرار می‌کنند، در حوزه عمومی، تفاوت‌های بنیادین به رسمیت شناخته شده و در سایه قواعد و قوانین اجماعی همپوش سامان می‌یابند. در حوزه عمومی (یعنی نظام اجتماعی)، مردم متفاوت می‌مانند، هر کدام ارزش‌های مورد نظر خود را ارج می‌هند، و هویت خویش را آنگونه که می‌خواهد تعریف می‌کنند، اما همگی در هماهنگی با اشکال موزون و دربرگیرنده روابط اجتماعی زندگی را بگونه‌ای بسامان می‌سازند که اقدام جمعی در جهت خیر عمومی و منافع جمعی را امکان پذیر سازد. درحقیقت، مردم با وجود همه زمینه‌های مشترکی که آنها را متحد می‌سازد، هر کدام در حوزه خصوصی خود اصالت‌ها و ویژگی‌های خود را حفظ می‌کنند. در نتیجه، هیچ فعالیتی که از وحدتی پیشینی و از پیش تعیین شده ناشی شده باشد، انجام نمی‌گیرد، بلکه در نتیجه اراده عمومی و خرد جمعی، مفهوم همبستگی و وحدت بر پایه شناسایی تفاوت‌های هویتی و فرهنگی شکل می‌گیرد. در ساده ترین تعریف ممکن، و با تکیه بر عقلانیتی ابزاری، در حوزه عمومی، یعنی نظام اجتماعی، هیچ کس نمی‌خواهد چیزی را بطور یکجانبه تسلیم کند، مگر اینکه چیزی در ازای آن به دست آورد که حداقل به‌عنوان یک مبادله برابر برای او ارزشمند باشد. در اینگونه تعاملات در حوزه عمومی، هرچند که به دلیل منطق ابزاری نهفته در آن منافع فردگرایانه در مرکز توجه قرار می‌گیرد، به دلیل شناسایی تفاوت‌ها و چارچوب همکارانه اجرای آن، خیر عمومی و منافع اجتماعی نیز تامین می‌شود. سازشی که از طریق اینگونه روابط اجتماعی به دست می‌آید، دقیقا همان چیزی است که جوامع مدنی مدرن را از اجتماعات هم پیوند پیشین متمایز می‌سازد. بنابراین شمای کلی روابط همکارانه در نظام اجتماعی را اینگونه می‌توان ترسیم کرد.



تالکوت پارسونز همین اشکال نظام اجتماعی و کارکردهای آنرا با نگرشی عمیقتر بر پیچیدگی‌های جوامع مدرن بگونه‌ای کارآمدتر توضیح می‌دهد. از آنجاییکه بررسی و مطالعه تئوری این متفکر جامعه شناس مستلزم مطالعات فشرده‌ای است که در این فصل امکان پرداختن به آن نیست، فقط چکیده فشرده‌ای از نظریه او تا آنجاییکه به موضوع بحث این فصل مربوط باشد، توضیح داده می‌شود. برای این منظور *نظام اجتماعی*[۹۹]، *ساختار اقدام اجتماعی*[۱۰۰]، و *ساختار اجتماعی و فردیت*[۱۰۱] بعنوان مبنای این بحث فشرده مورد استفاده قرار می‌گیرند.

از آغاز شکل گیری جوامع مدرن، برای شکل گیری روابط اجتماعی و ساختارهای اقتصادی تغییرات نهادینی در جامعه مورد نیاز بود که با تمرکز بر تمایزات ساختاری سازمانی برای انجام عملکرد مناسب انجام می گرفتند. این تغییرات در برگیرنده موضوعاتی است که نه فقط در علوم اجتماعی، بلکه در روانشناسی، اقتصاد و سیاست نیز محل بحث‌های فراوانی هستند. یک چنین تغییراتی را باید در شبکه گسترده و پیچیده‌ای از نظام‌های اجتماعی جستجو کرد که هر کدام مرزهای خود را تعیین کرده‌اند. این مرزها آنها را از نظام‌های دیگر متمایز می‌سازند. به همین دلیل، نمونه‌ها متفاوتی از نظام‌های کنش اجتماعی و نظام‌های اجتماعی، فرهنگی، هنری و غیره وجود دارند. طبیعی است که هرکدام از این نظام‌ها دارای بخش‌هایی

---

99 Parsons, T. (1952). *The Social System.*
100 Parsons, T. (1967). *The Structure of Social Action*.
101 Parsons, T. (1965). *Social Structure and Personality*.

هستند که با یکدیگر ارتباطاتی انداموار دارند و بر یکدیگر تاثیر و تاثرات متقابل بجای می‌گذارند. نظام تا زمانی پایدار باقی می‌ماند که اینگونه ارتباطات و ویژگی انداموار مانند شخصیتی حقیقی هستن خود را با گسترش و توسعه هماهنگ حفظ کنند، مرزهای نظام را با روشنی و شفافیت توضیح دهند، و روابط میان اجزا با کل را نیز در توازن قرار دهند. بعنوان مثال، جامعه متعادل آنی است که بخش‌های مختلف کلان آن شامل نظام اقتصادی، فرهنگی، و یا آموزشی در توازنی با خرده بخش‌های کوچکتری مانند خانواده و یا فرد در تعاملی خردمندانه قرار گیرد. اینها نظام‌های کنشی هستند به این معنا که شامل کنش اجتماعی می‌باشند و هر نظامی نیازها یا شرایط خاصی دارد که برای بقا و تداوم نگهداری و عملکرد صحیح نظام ضروری است. نظام‌ها نیز دارای اهدافی هستند که از نیازها و خواسته‌های اعضای نظام ایجاد و توسعه می یابند. علاوه براین، نظام‌های کلان علی رغم داشتن مرزهایی برای هویت و کارکرد خود، نمی‌توانند در انزوای کامل از دیگر نظام‌های کالان قرار گیرند. گویی این نظام‌ها همانند شخصیت‌هایی هستند که مانند قطعاتی به هم پیوند یافته‌اند. به همین دلیل نظام‌های بین‌المللی وجود دارند که از طریق ارتباطات متقابل به نیازهای یکدیگر پاسخ گفته و با توسعه چارچوب‌های همکارانه، شخصیت حقوقی و حقیقی یکدیگر را توسعه می‌بخشند.

برای توضیح نظام‌های اجتماعی، نقطه آغازین پژوهش باید بر کارکرد کنش‌ها و واکنش‌های اجتماعی بعنوان چارچوبی برای اقدام اجتماعی قرارگیرد. منظور این است که نظام‌های اجتماعی دربرگیرنده کنش‌های اجتماعی[۱۰۲] هستند. رابطه میان این دو اجتناب ناپذیر است. یعنی باید شرایطی شکل گیرد که در آن فرآیندهایی مبتنی بر تعامل میان اجزای نظام و همچنین ارتباط با نظام‌های دیگر بتوانند انجام شوند. بنابراین، مفهوم فرآیند به شرایطی اطلاق می شود که در آن امکان برقراری ارتباط میان اعضای نظام و انجام کنش و واکنش از سوی آنها وجود دارد. طبیعی است که اینگونه کارکرد نظام اجتماعی بعنوان فرآیند اقدام اجتماعی متقابل میان اعضای آن مستلزم نوعی نظم انداموار در نظام است که در خود انگیزش‌های اقدامات را نیز در برگیرد و به آنها امکان انجام را بدهد. از اینروی این ویژگی اساسی نظام اجتماعی است که فضایی برای ادراک انتظارات و انگیزش‌ها نسبت به موضوعات مختلف ایجاد کرده و آنها در کنش‌ها و اقدامات اجتماعی بگونه‌ای موزون هماهنگ سازد. در همه این کارکردهای نظام، بخش بزرگی از انتظارات انسان که شامل حیاتی‌ترین ابعاد زندگی اوست، شامل واکنش احتمالی به کنش‌های احتمالی دیگران ، بر ساختار نظام و کارکرد آن تاثیر می‌گذارد. اینگونه اقدامات و کارکردها به عنوان «نشانه‌ها» یا «نمادها» برای خود معنا

---

[102] Action Systems and Social Systems

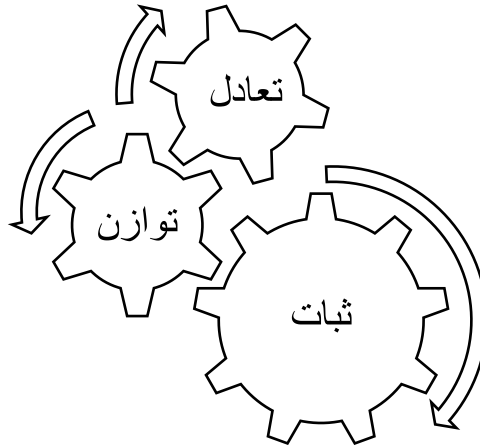
خاصی را افاده می‌کنند که به سازمان نظام اجتماعی و انتظارات مربوط به آن آمیخته هستند. از آنجاییکه تعامل اجتماعی در درون نظام و یا میان نظام‌های مختلف جریان دارند، آن نشانه‌ها و نمادها معانی مشترکی پیدا می‌کنند و به عنوان رسانه ارتباطی بین بازیگران مختلف عمل می‌کنند. (۱۹۵۲: ۴۶)

بنابراین، برای توضیح ساختار نظام اجتماعی که در آن کنش امکان پذیر می‌شود، سه عامل را باید در نظر گرفت: نظام اجتماعی بعنوان فرآیندی که در آن کنش امکان پذیر می‌شود؛ نظام‌های شخصیتی کنشگرانی که فردگرایانه و بر اساس انگیزش‌ها و انتظارات خود اقدام اجتماعی انجام می‌دهند؛ و نظام فرهنگی که از طریق نمادها کنش در آنها تعبیه شده است. «هر یک از این سه باید به عنوان کانونی مستقل از سازماندهی عناصر نظام کنش اجتماعی در نظر گرفته شوند به این معنا که هیچ یک از آنها به لحاظ نظری قابل تقلیل به شرایط یکی یا ترکیبی از دو دیگر نیستند». (۴۷) هر یک از این عوامل برای دو عامل دیگر ضروری است، منظور این است که بدون نظام‌های شخصیتی اعضای نظام و چارچوب فرهنگی که امکان کنش و واکنش را فراهم می‌آورد، هیچ نظام اجتماعی نمی‌تواند مفهوم داشته باشد. درحقیقت، در میان این عناصر سه گانه تشکیل دهنده نظام اجتماعی وابستگی متقابل و نفوذ متقابلی وجود دارد. اما معنای این وابستگی متقابل این نیست که آنها کاهش پذیری هستند. هرکدام استعداد خود را حفظ می‌کنند، ضمن اینکه با یکدیگر تعاملی بر مبنای وابستگی به یکدیگر برقرار می‌سازند. آگاهی داشتن بر طرز رفتار یکی از این عوامل و تعاملی اندام‌واری که با دو عامل دیگر برقرار می‌کند، نه تنها بعنوان چارچوب عمل برای هر سه آنهاست، بلکه این وابستگی متقابل باعث می‌شود تا تحولات ضروری مشخصی میان آنها نیز امکان‌پذیر باشد. هرگاه نظام نتواند توازنی هماهنگ میان ضرورت تحولات و ثبات برقرار کند، نشان از بیماری نظام یعنی ناتوانی برقراری تعاملاتی موزون میان اجزای سه گانه یاد شده دارد. منظور اینکه در این حالات، نظام از حالت عادی خارج شده و به بیماری ناهنجاری مبتلا شده است. به عبارت روشنتر، هرگاه عقاید مشترک تشکیل دهنده سه عامل یادشده با شکاف‌هایی مواجه شود که نوعی تزلزل در نظام ایجاد کند، نتایج نامطلوبی را به دنبال می‌آورد که آنرا می‌بایست از آن با عنوان ناهنجاری حاصل از عدم تعادل و توازن یاد کرد. یعنی نوعی احساس گسیختگی، از خودبیگانگی، نادیده گرفته شدن[۱۰۳] بوجود می‌آید که، طبق نظر دورکهایم، در نبودن هنجارهای رفتاری تنظیم کننده رفتارها خود را نشان می‌دهد. بنا براین دلایل، هرگاه

---

[103] Disconnectedness, alienation, loneliness, and isolation => Normlessness, no rules governing social behaviour

تغییراتی در یکی ایجاد شود، باید آنچنان فضایی شکل گیرد که دو عامل دیگر امکان ادراک آن تغییرات را داشته باشد.



بنظر می‌رسد که نظریه تکامل اجتماعی[۱۰۴] در این نگرش پارسونز تاثیرگذار بوده است، هرچند که در نظریه‌های جامعه شناختی به آن اشاره نشده است. نقطه اصلی استدلال در نظریه تکامل اجتماعی که نوعی داروینیسم است، این است که هرگاه تحولاتی در نظام اجتماعی بروز کند، آنهایی که نتوانند خود را با آن تطبیق دهند، یعنی شایستگی برای موزون بودن با آن تحولات را نداشته باشند، از گفتمان اجتماعی به حاشیه رانده می‌شوند. هرچند که نظریه تکامل اجتماعی برای توجیه نظریه‌های نژادپرستی، تجاوز طلبی، و نابرابری‌های اجتماعی بکار برده شده است، این پیام را نیز می‌توان از آن استخراج کرد که در هنگام بروز تحولاتی که امکان وقوع دارند، نظام باید بتواند خود را با آنها تطبیق دهد بگونه‌ای که از ناهنجاری‌های ناشی از گیسختگی‌ها در امان بماند. برای این منظور، اجزای نظام باید بتوانند تعاملات موزون خود را بهینه سازند طوری که نظم اندام‌وار نظام به تداوم خود ادامه دهد. این توضیح به بهترین شکل ممکن برای دفاع از نظریه بازار آزاد در نظام‌های سرمایه داری هواداران پرشوری دارد که همه سازوکارهای اجتماعی را به رقابت جویی و تلاش برای انطباق با ویژگی‌های اجتماعی پیوند می‌دهند. البته جدای از مایه‌های داروینی این نظریه، می‌توان به نظریه هگلی روح تاریخ بعنوان یکی از مناسبترین گزینه‌ها برای یافتن نگرشی ایجابی نسبت به تحولات اجتماعی مراجعه نمود. بطور ساده، اساس بحث این است که سیر حرکت تاریخ جوامع بشری نموداری تکاملی دارد که در نهایت به آزادی کامل منتهی می‌شود. برای حفظ

---

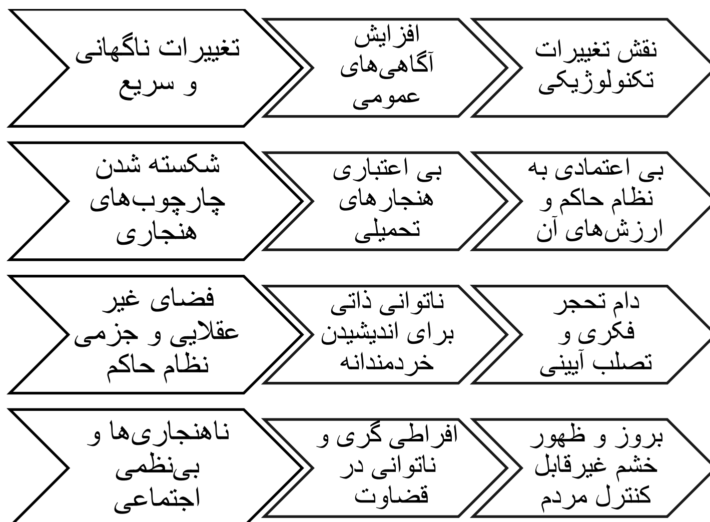
[104] Social Darwinism

جامعه سالم و پایدار از این حرکت فرجام گرایانه گریزی نیست. منظور اینکه وقوع تغییرات و تحولات امری کاملا طبیعی است که هدف نهایی آنها معطوف به بهتر شدن شرایط زندگی برای همه مردم است. این تغییرات در ابتدا در باور انسانها و نگاه خود به خویشتن خویش، و به عبارتی در باورها و خودآگاهی آنها بوجود می‌آید. انسانها درک می‌کنند که آگاهی‌ها هنگامی توانایی حرکت بخشیدن به تحولات اجتماعی را دارند که فرد خود را در تعاملی متقابل با دیگرانی که آنها نیز همین هدف را دنبال می‌کنند، قرار گیرد. درحقیقت، افراد در باورهای خود برابری تفاوت‌های خود را مورد شناسایی قرار می‌دهند تا بتوانند مجموعه اجتماعی را بوجود آورند که در آن ضمن رنگارنگی هویت‌ها، همه با هم در تعاملی پایدار زندگی خواهند کرد. این تعاملات متقابل نه تنها روابط اجتماعی را به سوی نوعی عدالت جویی بر اساس همان شناسایی برابری تفاوت‌ها سوق میدهد، بلکه حرکت کلی اجتماعی را نیز به سوی کمال هدایت می‌کند. مشکل آنجایی پیدا می‌شود که در اثر بروز تحولاتی این تعامل موزون از مدار تعادل خارج شود و نظام نتواند خود را به بازگشت به تعادل هدایت کند.

بنابراین، ظهور تحولات امری طبیعی است و جامعه باید خود را برای پذیرش و هدایت آن برای منافع مشترک و خیر عمومی آماده سازد. مشکل هنگامی مطرح می‌شود که بخش‌هایی از نظام اجتماعی تمایلی به تعامل موزون با دیگران از خود نشان نمی‌دهند. در نظر بگیرید جامعه ایران امروز را که با شتابی غیرقابل توصیف همه مرزهای نظام و هنجارهای تحمیلی آنرا به چالش کشیده است. خشم روز افزون مردم و قیام آنها در مقابل نظام به اصطلاح اسلامی تحولی است که بگونه‌ای اجتناب ناپذیر در مسیر فرجام گرایانه رهایی قرار گرفته است و مردم صاحبان آن هستند. اما ظرفیت فرهنگ اسلامی تحمیلی بر جامعه در ذات خود نمی‌تواند پذیرای این تحول اجتناب ناپذیر باشد. یا این شرایط کنش‌های حکومت برای بقای خود واکنش خشمگین مردم و مقاومت آنها در برابر رژیم را در پی دارد. دراین شرایط همه هنجاری‌های تحمیلی اعتبار و مقبولیت خود را در نزد مردم از دست داده‌اند بگونه‌ای که حالت «ناهنجاری» حاصل از تهی شدن ابعاد معنایی روابط اجتماعی، بقول دورکهایم، یا «زوال اندام‌وارگی» براساس نظر تونیز، و گسیختگی رابطه میان بازیگران اجتماعی و فضای کنش و واکنش آنها در قبال نظام بقول پارسونز، در فضای ایران امروز کاملا عیان و آشکار است. درحقیقت، نظام اسلامی هیچ تمایلی برای انطباق خویش با صدای مردم و خواست‌های طبیعی آنها برای برخورداری از خردمندی اجتماعی، آزادی خواهی، و قواعد دمکراتیک از خود نشان نمی‌دهد. درنتیجه بحرانی فراگیر سراسر ابعاد اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی نظام را در بر گرفته است. از این زاویه دید نظریه تکامل اجتماعی این توان را دارد تا توضیح دهد چرا نظام با بحرانی فراگیر مواجه شده است. حتی اگر بخواهیم مفهوم «بقای اصلح» را بعنوان

فرضیه اصلی این نظریه بعنوان واحد تحلیل انتخاب کنیم، این حقیقت به روشنی در پیش چشم آشکار می‌شود که «بقای اصلح» به مقاومت مردم در برابر رژیم می‌تواند معنای خود را افاده کند. به سخن بهتر و روشنتر، اگر قرار است که سیر تکاملی جامعه به سوی آزادی بعنوان روح تاریخ امتداد پیدا کند، «بقای اصلح» شمال آنهایی خواهد بود که خود را با تغییرات شگرف در حال وقوع برای آزادی و دمکراسی تطبیق می‌دهند.

حال اگر چنین آثار داروینی بر عقاید پارسونز را با تمرکز بیشتری در مرکز مطالعات جوامعی مانند ایران امروز قرار دهیم، حقیقت دیگری نیز آشکار می‌شود. دخالت‌های نظام اسلامی در روند حرکت طبیعی جامعه به سوی آزادی و رهایی از همه موانعی که مانع رشد و شکوفایی انسانی هستند، در حقیقت انکار آن حرکت طبیعی و قوانین آن است. حتی خود معتقدان به اسلام هم به این حقیقت وقوف دارند که جامعه با کفر به حیات خود ادامه می‌دهد، اما با ظلم فرو می‌ریزد. انکار شناسایی حقوق مردم برای متفاوت بودن با ارزش‌های تحمیلی نظام اسلامی روشنترین اشکال این ظلم را به نمایش می‌گذارد. از آنجاییکه نظام اسلامی براساس ماهیت اعتقادات سیاسی خود بر انکار حقوق ذاتی مردم قرار گرفته است، هرگز نمی‌تواند قابلیتی برای «بقای اصلح» در تحولات جاری و قیام مردم برای آزادی و دمکراسی داشته باشد. بنابراین قاعده طبیعی ضرورت تطبیق با تحولات، کل تلاش‌های نظام را با ناکامی همراه ساخته و این توان و استعداد را دارد تا بعنوان سرنوشتی مختوم و گریز ناپذیر جامعه را از شر آن برای همیشه رها سازد. تکامل اجتماعی این معنا را می‌تواند به ذهنیت تلاشگر اجتماعی وارد سازد که باید جهان را از شر وجود همه آنهایی که در برابر حرکت تاریخ برای رها بودن قرار می‌گیرند، پاک سازد تا فضای بهتر و قابل اعتمادی برای زندگی مردم فراهم شود. حتی اگر به مفاهیم داروینی قوی بودن برای بقا نیز ارجاعی داشته باشیم، مفهوم قدرت در تنها در چارچوب خردگرایی جمعی برای همراه شدنی موزون با تغییرات در شرف وقوع دلالت دارد. مقاومت در برابر این تحولات فرجام گرایانه که در همراهی با روح رهایی بخشی تاریخ قرار دارند، نتیجه دیگری مگر فروپاشی و اضمحلال نظام اسلامی را در بر نخواهد داشت.



نظریه نظام اجتماعی پارسونز بعنوان یک چارچوب کنش و واکنش در مسیر طبیعی فرآیند تحولات اجتماعی به شرایطی که در آن بحران‌ها بوجود آمده و کل نظام را به چالش می‌کشد، اشاره می‌کند. در این ارتباط اگر یک جامعه را بعنوان نظامی فراگیر و کلی درنظر بگیریم، ساختارها و قواعد ناظر بر آن از درون نظام‌های دیگری بوجود آمده‌اند که هرکدام از طریق فرآیندهای کنش و واکنش، موجودیت خود را تنظیم کرده‌اند. همه این نظام‌های اجتماعی ماهیتی اندام‌وار دارند؛ یعنی اینکه بر مبانی فرهنگی، هنجارها و ارزش‌های مورد قبول اعضای آن، و ویژگی‌های فرهنگی، کارکردهای خود را نمایش می‌دهند. از آنجاییکه اعضای این نظام‌ها واحدهای عقلایی هستند، هر کدام در محیطی که در آن قرار گرفته‌اند تعاملات را بر اساس همان اصول خردگرایانه سامان بخشیده و براساس الزامات آن عمل می‌کنند. بنابراین، نظام‌ها از بواسطه ارتباطات میان بازیگران، فضایی که در آن نقش‌های ایفا می‌شود، و هنجارهای فرهنگی ناظر بر آنها به حیات خود ادامه می‌دهد. «اساس این بینش این است که نظام‌های کنش در مورد سه کانون یکپارچه، کنشگر فردی، نظام تعاملی، و نظام الگوسازی فرهنگی ساختار یافته‌اند. هر یک بر دیگری دلالت دارد و بنابراین تغییرپذیری هر یک به دلیل سازگاری آن با حداقل شرایط عملکرد هر یک، از دو دیگر محدود می‌شود». (۶۱) استدلال نهفته در این نگرش این است که از منظر یکپارچگی کنش نظام اجتماعی، ابعاد و اجزای آن نظام با یکدیگر و همچنین جنبه‌های دیگر نظام رابطه متقابل دارند. هرچند که آنها هرکدام استقلال خود را دارند، اما با یکدیگر روابط همپرسه برقرار می‌کنند، بگونه‌ای که این روابط متقابل به هیچ عنوان موجبات کاهش وزن و اعتبار و کارکرد آنها را باعث نمی‌شود.

در حقیقت، یک نظام اجتماعی نمی‌تواند چنان ساختاری داشته باشد که با شرایط عملکرد کنشگران منفرد آن به‌عنوان ارگانیسم‌های بیولوژیکی و شخصیت‌هایی که دارند، یا ادغام نسبتاً پایدار نظام فرهنگی ناظر بر جایگاه و رفتار آنها، ناسازگار باشد. افزون براین، نظام اجتماعی به نوبه خود به حداقل حمایت لازم از سوی هر یک از نظام‌های دیگر نیاز دارد. یعنی باید نسبتی متقابلاً قانع کننده در رابطه میان بازیگران و انگیزه‌های آنان و نقش مثبتی که در برآوردن انتظارات آنها ایفا می‌کند، و پرهیز از امور منفی و رفتارهای مخربی که موجبات انحراف در عملکرد منسجم و انداموار نظام اجتماعی را باعث می‌شوند، برقرار شود. در عین حال، می‌بایست، از پافشاری بر الگوهای فرهنگی که یا ناکام بوده و نمی‌توانند مورد قبول اجزای نظام هستند، اجتناب شود. حال، این حقیقت آشکار بخوبی عیان می‌شود که حکومت اسلامی هرگز نمی‌تواند درک روشنی از اینگونه استدلال‌ها برای حفاظت از نظام اجتماعی داشته باشد. نتیجه ناتوانی ذاتی حکومت دینی در اینگونه ادراکات علمی چیز دیگر مگر سرنوشت مختوم پایان نظام اسلامی نخواهد بود.

بنابراین، نظام اجتماعی ساختاری یکپارچه از عناصری است که در رابطه با یک موقعیت اجتماعی کارکردهایی را انجام می‌دهد. این اساساً به معنای ادغام عناصر انگیزشی اعضا و اجزای نظام اجتماعی با موضوعات فرهنگی یا نمادینی است که در آن نظام اجتماعی بگونه‌ای موزون و انداموار گرد هم آمده‌اند. در نتیجه این موزونی نظام از نقطه نظر ارزش‌های هنجاری که دنبال می‌کند، به سوی اهداف خاصی معطوف می‌باشد. این امر ناشی از انتظاراتی است که نظام برای پاسخ به آن شکل گرفته است و در فرآیندهای متقابل کارکردها و تعاملات آنها را تامین می‌کند، و یا ممکن است، به هر دلیلی شامل بی اعتنایی به انتظارات و یا فساد نظامی، در تامین آنها با ناکامی مواجه شود. بازهم مثال از ایران امروز می‌تواند تا حدودی این موضوع را روشن سازد. تحولاتی که در سال ۱۳۵۷ به وقوع انقلابی فراگیر تبدیل شد، می‌بایست انتظاراتی شامل برقراری حمایت‌های اجتماعی، دولت رفاهی، برابری بیشتر، افزایش نقش مردم در تعیین سرنوشت، استقلال ملی، و یا ارتقای ارزش‌های انسانی و معنوی، آنگونه که نوید آنها داده شده بود، را تامین می‌کرد. اما با گذشت زمان، و بتدریج با فرونشست شور و شوق انقلابی مردمی که تا آنزمان به صداقت رهبران مذهبی باور داشتند، این حقیقت برای بخش بزرگی از همان مردم مشخص شد که نه تنها نظام اسلامی در ذات و هویت خود توانایی پذیرش نقش مردم در تعیین سرنوشت خویش را ندارد، از همه بدتر نظام ویژگی منفعت طلبی و حریصی دارد که در فساد گسترده چهره خود را نشان می‌دهد. در حقیقت همه آن انتظارات و انگیزش‌ها برای شکل گیری نظام مذهبی، به سرعت به ناامیدی و خشم مردم همراه شد. بنابراین، مشاهده می‌شود که نظام اجتماعی و نظام‌های پایدار تعامل و همپرسگی

میان بازیگران، یعنی ساختار اجتماعی، در هماهنگی با انگیزه‌های بازیگران و استانداردهای فرهنگی هنجاری که نظام کنش را سامان می‌بخشد، متمرکز شده است.

> جهت گیری یک کنشگر به کنش احتمالی دیگری، در ماهیت خود شامل جهت گیری‌های ارزشی است، زیرا عناصر اقتضایی بر ارتباط اندام‌وار از گزینه‌ها دلالت دارند. ثبات تعاملات به نوبه خود به شرایطی بستگی دارد که در آن
> اقدامات خاص ارزیابی کننده طرفین به سمت استانداردهای مشترک سوق داده شود، زیرا فقط از نظر چنین استانداردهایی امکان برقراری نظم در زمینه‌های ارتباطی یا انگیزشی امکان پذیر می‌شود. (۶۷)

به دلیل همان شبکه گسترده نظام‌های اجتماعی شامل روابط چندگانه و پیچیده میان بازیگران است که با ایجاد «مناطق نفوذ متقابل»[۱۰۵] و «فرآیندهای تعامل»[۱۰۶] امکان کارکردهای اجتماعی را فراهم می سازند. هرگاه اینگونه روابط بگونه‌ای تغییر ماهیت پیدا کنند که فرآیندهای تعامل را از مسیر طبیعی خود خارج سازند، نظام با بحران‌های درونی ساختاری و تزلزل در ارزش‌های ناظر بر آن مواجه می‌شود. بی تدبیری‌های حاصل از جمود فکری و آیینی همراه با فسادها و سودجویی معماران و نگهبانان نظام آن عدم تعادل را بیشتر دامن زده و نظام را به سوی بحرانی فراگیر، و در نتیجه آن قیام‌های سراسری، می کشاند. در این شرایط، تنها گزینه ممکن برای عبور از بحران، پاسخگویی همراه با مسئولیت نسبت به انتظارات و خواسته‌های اجزای نظام قراردارد؛ یعنی گزینه‌ای که در دمکراسی‌های انتخاباتی امکان پذیر است.

> یک نظام اجتماعی شامل کثرتی از کنشگران فردی است که در موقعیتی که حداقل جنبه فیزیکی یا محیطی دارد، با یکدیگر در تعامل هستند؛ بازیگرانی که بر حسب تمایل به «بهینه‌سازی رضایت»[۱۰۷] و ارتباط آنها با موقعیت‌هایشان، که شامل یکدیگر بوده، و براساس نظامی از نمادهای فرهنگی ساختار یافته و بگونه‌ای مشترک تعریف می‌شوند، انگیزش دارند. (۴۶)

---

[۱۰۵] Zones of interpenetration

[۱۰۶] Processes of interchange

[107] Optimization of gratification

مشاهده می‌شود که نظام اجتماعی نمی‌تواند از بهینه سازی رضایت خاطر اجزای خود و تعدیل معیارهای هنجاری مورد نظر آنها فارغ بوده و راه خود را توسط آنهایی که کنترل نظام را در دست گرفته‌اند، دنبال کند. بی‌اعتنایی به رضایت، یعنی اراده مردم برای تعیین سرنوشت خویش، مهمترین عامل در برانگیختن قیام‌های مردمی علیه ساختارهای نامتعادل و حذفی نظام اجتماعی است. به همین دلیل، در مطالعات چرایی خشم مردم و قیام آنها بر علیه حاکمان، همواره باید واحد اساسی کنش اجتماعی، یعنی مردم و گروه‌هایی که برای بهینه سازی رضایت خاطر خود بوجود می‌آورند توجه کرد. در حقیقت، واحد اصلی تحلیل در چرایی فوران خشم، یعنی واکنش مردم، همان عامل فعال و آگاهی است که اهدافی را برای خود برگزیده، سعی در برآورده کردن آنها دارد، طیف گسترده‌ای از گزینه‌های ممکن در پیش روی اوست، و به محیطی که محدودیت‌های مختلفی را به او تحمیل می‌کند. واکنش نشان می‌دهد. در این کنش و واکنش‌های اجتماعی ارزش‌های هنجاری سمت و سوها را تعیین می‌کند. بعنوان مثال، در شرایط کنونی ایران امروز، نظام حاکم می‌کوشد ارزش‌های مورد نظر خود را به مردم تحمیل کند، در حالیکه مقاومت مردم در برابر این محدودیت‌های تحمیلی بر پایه ارزش‌های هنجاری آزادی‌خواهی، برابری، دمکراسی، و سکولاریزم مسیر خود را در مبارزه با رژیم اسلامی برگزیده است. این هنجارها و ارزش‌ها اهداف و ابزارهای مناسب برای دستیابی به آنها و نیز اشکال متناسبی که اقدام اجتماعی را میسر می‌سازد، مشخص کنند. پارسونز استدلال می‌کند که بازیگران در پاسخ به عوامل عینی شامل ساختارها، انتخاب‌هایی که موجود است، و مواضع نظام حاکم عمل می‌کنند، و این عمل بر خردگرایی، و یا حداقل بر عقلانیتی ابزاری استوار است. اما این عقلانیت ابزاری ابعادی ذهنی نیز دارد. یعنی اینکه مردم براساس چارچوب ذهنی خویش که بر طبق ارزش‌های شخصی، ترجیحات، و دیدگاه ها) شکل گرفته است، عمل می‌کنند. برای تحلیل چنین واکنشی از سوی مردم نسبت به نظام حاکم، باید ساختارهای نظام حاکم مورد توجه قرار گیرد.

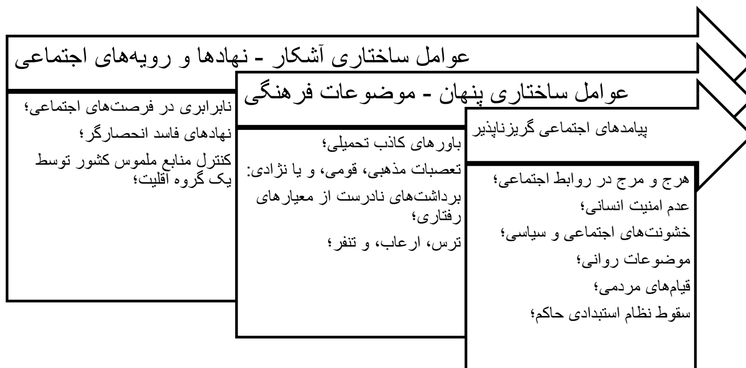
خشونت‌های ساختاری و خشم عمومی

هرچند که ابعاد خشونت‌های ساختاری نظام‌های ضد مردمی آشکار است و به تبع آن نارضایتی‌ها و فوران خشم نیز قابل مشاهده می‌باشد، در بسیاری از شرایط چنین خشونت‌هایی از طریق سلطه بر افکار و اندیشه‌های مردم با کمترین مقاومت به حیات خود ادامه می‌دهد. این نوع از خشونت‌ها، که در فرآیندی طولانی‌تر با واکنش‌های مردمی همراه می‌شود، از طریق اشکال استعمار فکری، سلطه بر باورها و اعتقادات، و ایدئولوژی‌های سیاسی به مردم تحمیل شده و درعین حال رضایت ناآگاهانه مردم را نیز در درون خود مستتر می‌سازد. بنابراین، خشونت‌های ساختاری را می‌توان با عنوان خشونت پنهان و یا فرهنگی، و یا

خشونت‌هایی که با دردهای روحی و فرهنگی همراه هستند، نیز از آنها یاد کرد. اینگونه خشونت‌ها هنگامی بهتر قابل درک است که بتوان جایگاه سرکوب شده مردم را در دام ساختارهای سلطه توضیح داده و علل آنرا فراتر از چارچوب ساختارها و نهادهای آشکار توضیح داد.

یان گالتونگ، پدر فکری مطالعات صلح، اینگونه خشونت‌های ساختاری را با سازوکارهایی در ارتباط می‌داند که مردم را از تحقق استعدادهای انسانی خود، باز می‌دارند. عوامل بازدارندگی را می‌توان در ساختارهای فرهنگی جامعه شامل مذهب و نهادهای آن و ایدئولوژپی‌های حاکم جستجو کرد که توسط زبان و هنر، و دیگر اشکال توضیح و توجیه آنها در جامعه استقرار یافته و محافظت می‌شوند. اساسا این ساختارهای فرهنگی در نظام‌های استبدادی و تمامیت خواه با نمادهایی مانند شمایل چهره‌های مذهبی و رهبران، پرچم‌های بزرگ و رنگارنگ، سرودها و نشانه‌ها و علائم، و یا پیکره‌های آنهایی که قهرمان تلقی می‌شوند، به ذهن و روح و روان باورمندان ساده اندیش تلقین شده و آنها را در اشکال مختلف بسیج‌های مردمی در جهت اهداف نظام سیاسی به شور و احساسات افراطی و حرکت‌های غیر عقلایی وا می‌دارد. (۱۹۹۰:۲۹۱) البته این موضوعات را نمی‌توان بعنوان گوهری سازنده و انسانگرا در جوامع انسانی که بر خردگرایی، همپرسگی و یادگیری متقابل است، معادل دانست زیرا مفهوم فرهنگ بر فرهیختگی، خرد جمعی، احترام به هویت‌های متفاوت، و تلاش‌های اندام‌وار برای خیر عمومی دلالت دارد. اما این مفاهیم متعالی فرهنگی ممکن است در اثر نارسایی‌های اجتماعی، تبلیغات ناسالم نظام سیاسی، باورها و اعتقادات جزم گرایانه مذهبی، و رفتارهایی که به مرور زمان به رویه‌ها و عادت‌های خاصی تبدیل شده‌اند، از معانی خود به انحراف کشیده شده و پدیده‌های مخربی مانند خشونت ورزی را بعنوان ارزش‌های اجتماعی در بر گیرند. در این شرایط است که مردم عادی، یعنی آنهایی که در درون نظام استبدادی نمی‌توانند جای گیرند و یا تمایلی به همکاری با آن ندارند، به سرعت از گفتمان اجتماعی و الزامات مدنی آن به حاشیه رانده شده، و درنتیجه در برخورداری از استعدادهای انسانی خود محروم می‌شوند. همراه با این نوع از محرومیت اجتماعی و اقتصادی، این بخش بزرگ جمعیت مردم از نقطه نظر روحی و روانی هم در تنگناهایی قرار می‌گیرند که به دلیل عدم برخورداری از آموزش صحیح ایجاد می‌شوند. در نتیجه محرومیت به ویژگی برجسته اجتماعات انسانی که در سایه استبداد به سر می‌برند، تبدیل می‌شود. بی تردید یک چنین شرایطی علاوه بر همه محرومیت‌هایی که توضیح داده شدند، فقدان معنی برای یک زندگی عادی که بر قابلیت‌های انسانی بنا شده‌اند، را هرچه بیشتر برجسته می‌سازد. در اینجا شرایط جامعه بگونه‌ای ساختار می‌یابند که بجز خشمی روز افزون نسبت به نظام حاکم نمی‌تواند نتیجه دیگری داشته باشد.

به همین دلیل، محرومیت گسترده برخاسته از ساختارهای ملموس و غیر ملموس، یعنی عدم امکان دسترسی داشتن به فرصت‌ها و خدمات از یکسو، و فقر فرهنگی، باورهای نادرست، و خشونت و تنفر از دیگر سو، زمینه ساز اصلی خشم‌های غیرقابل کنترل مردم و قیام آنها در علیه نظام حاکم می‌شود. به این فضای متوهم سرکوب و تمامیت خواهی می‌بایست تاثیرات تخریب محیط زیستی و موضوعات زیست بومی را نیز در نظر گرفت. مجموعه این شرایط به سرعت این قابلیت را پیدا می‌کند که قیام‌های مردمی را برانگیزد.



از این زاویه دید، تجزیه و تحلیل نارضایتی و خشم مردم در قبال نظام استبدادی حاکم و بروز قیام‌های اجتناب ناپذیر، شامل تجزیه و تحلیل شرایط تحمیلی و فرآیندهایی است که محرومیت را بر مردم تحمیل و آنان را از تحقق خواسته‌های طبیعی و قانونی آنها باز می‌دارد. اهمیت موضوع بویژه در این امر قرار دارد که عوامل ساختاری پنهان با توجیه ساختارهای آشکار سرکوب اراده مردم را به تخدیر کشانده و وقوع قیام را با تاخیرهایی مواجه می‌سازد. در اینگونه شرایط است که اعمال فشار و ارعاب پنهان و غیرمستقیم به امری مشروع برای حفاظت از نظام حاکم تبدیل می شود و روایت‌هایی که برای توضیح مشروعیت سرکوب شکل می‌گیرند، که بخشی از جمعیت را برای مقاومت در برابر نظام با تردید همراه می‌سازد. یکی از جلوه‌های این سازوکار را می‌توان در داعیه اصلاح طلبی بخش‌هایی از نظام حاکم دانست که با پیشنهاد تغییراتی ظاهری و سطحی در ساختار نظام حاکم مانع از این می‌شود که خشم عمومی در مسیر نارضایتی منجر به قیام مردم قرار گیرد. «یکی از راه‌هایی که خشونت فرهنگی عمل می‌کند، تغییر رنگ اخلاقی یک عمل از اشتباه به سمت سبز یا حداقل به زرد قابل قبول است... راه دیگر این است که واقعیت را مبهم جلوه دهیم تا عمل یا واقعیت خشونت آمیز را نبینیم یا حداقل آن را خشونت آمیز نبینیم». (۲۹۲) این کارکرد سرکوب غیر

مستقیم مردمی که فقط به دنبال احقاق حقوق ذاتی خود هستند، از طریق مشروع جلوه دادن آنچه نظام استبدادی انجام می‌دهد، سایه‌های تاریکی بر روی حقایق می‌افکند تا قضاوت مردم را به بیراهه کشانده و آنها را به تردید نسبت به آنچه باید انجام دهند می‌کشاند. بنابراین، یکی از راه‌های تسریع در تلاش مردم برای رهایی این است که آگاهی‌های آنها بگونه‌ای ارتقا پیدا کند تا به درک صحیحی از شرایط و تصمیم گیری در قبال آن دست یابند.

در همه این موضوعات مربوط به اعمال خشونت‌های غیر مستقیم علیه خواست‌های مردم، تشخیص نیازهای زندگی نه فقط از سوی حکومت، بلکه از جانب خود مردم نیز حائز اهمیت بسیار است. این اهمیت از این جهت مورد توجه قرار می‌گیرد که ممکن است در مواردی نیازهای بگونه‌ای احساس شوند که مبانی آنها بر فرضیات صحیحی قرار نگرفته باشند و یا انتظارات پر ابهامی اینگونه انتظارات را شکل بخشیده باشند. در اغلب جوامعی که هنوز در شرایط سنتی و پیش مدرن به سر می برند، نیازهایی مانند تشکیل خانواده، نوع رفاهیت، و یا چگونگی توسعه یافتگی با احساس نیازهایی گره خورده است که تامین آنها و یا ناکامی در آنها می‌تواند در توجیه و ادامه سیاست‌های سرکوب تاثیر گذار باشد. بعنوان مثال، توصیه به روی گردانی از دنیا و نیازهای طبیعی مادی، و یا آنچه رهبران مذهبی زیر عنوان تقوی و فضایل انسانی توصیه می‌کنند، از شیوه‌های پنهانی است که به موجب آن حداقل اقشار مذهبی از این احساس نیاز که باید زندگی بطور نسبی رفاهی و مطابق با معیارهای زندگی مدرن داشته باشند، غافل ماده و حتی کسانی را که با این باورهای کاذب مخالفت می‌کنند، را به بی دینی و بی فضیلتی متهم می‌کنند.[۱۰۸] مثال روشنتر دیگری که بازهم می‌تواند نیاز حقیقی از نیاز کاذب را مجزا سازد، موضوع حجاب تحمیلی است. در نگرش شریعت مدارانه حکومتی نیاز اصلی بانوان در آنچه آنرا پوشش شرعی و عفاف می‌نامند، تعریف می‌شود، و حامیان متحجر حکومتی نیز بر آن اصرار می‌ورزند. این درحالی است که قشر بزرگی از بانوان و خانواده آنها، نیاز به انتخاب را با برخورداری از آزادی‌های اساسی در پیوند می‌بینند. هریک از این موضوعات می‌تواند قضاوت‌های مردم و تصمیم گیری آنها برای مقاومت در برابر نظام سرکوبگر و یا حمایت از آن نافذ و تاثیرگذار باشد. در همین سبک و سیاق انتظارات، می‌توان موضوع رفاه اجتماعی را مورد توجه قرار داد. چه کسی مسئول رفاه مردم است؟ دولت، و یا خود مردم در فضایی که امکان انتخاب کردن و رقابت جویی در عرصه اقتصادی برای آنها فراهم باشد؟ طور طبیعی، و البته در نگرش سنتی، اغلب مردم تصور می‌کنند که دولت باید

---

[۱۰۸] در نظر بگیریم ماجرای محمد کاظم صدیقی که بعد از رسوایی اختلاس، در سخنان خود بعنوان خطیب نماز جمعه تهران، مردم را به رعایت تقوی فرا خواند. صدها از این نمونه‌ها در طی ۴۴ سال گذشته در رهبران اختلاسگر حکومتی دیده شده است.

تامین کننده رفاه اجتماعی مانند آموزش رایگان، بیمه بیکاری، و یا دیگر خدمات اجتماعی تامین کننده نیازهای طبیعی مردم باشد. در همه این موارد این پرسش که مبنای دولت رفاهی چیست بی پاسخ باقی مانده است. آیا مدل سوسیال دمکراسی که امروزه در حوزه اسکاندیناوی رایج است در مورد ایران مناسب است؟ یا سیاست‌های دولت رفاهی مانند مدل محافظه کاری آلمانی و یا سیاست‌های مبتنی بر تعامل در بازار آزاد؟ در همه این موارد احساس نیاز و انتظارات حاصل از آنها در نحوه قضاوت و تصمیم گیری مردم در قبال نظام حکومتی تاثیرگذار است.

موضوع هویت‌های چندگانه نیز بر نگرش فرد و انتظارات او تاثیرگذار است. در شرایط کنونی جهان که دسترسی به رسانه‌ها و منابع خبری به سرعت شگفت انگیزی تسهیل شده است، نوع بهره برداری از این فرصت‌ها می‌تواند موضوع منازعات دیگری در جامعه باشد که بر روند تلاش مردم برای برخورداری از آزادی و حکومت دمکراتیک تاثیرگذار باشد. بعنوان مثال گاهی در رسانه‌ها موضوعاتی از سوی تحلیلگران و مفسران خبری مطرح می‌شود که با خود حساسیت‌های ناامید کننده و فضای بدبینی و ناامیدی را به همراه می‌آورد. در این شرایط، سیاست‌های تفکیک کننده‌ای که حتی ممکن است از سوی نا آگاهی گروه‌هایی اتخاذ شده باشد، مورد سو استفاده نظام حاکم برای سرکوب بیشتر قرار گیرد. به همین دلیل ضروری است که بر درک بهتر هویت‌های چندگانه نیز اهتمام لازم بعمل آید. حتی در فضایی که نوعی اجماع میان گروه‌های مختلف برای ادامه تلاش برای آزادی در جریان باشد، هنوز ضرورت تعمیق آگاهی‌های صحیح در خصوص ساختارها و قواعد ناظر بر آنها و همچنین قضاوت‌های اخلاقی برای تسریع در فرآیند مقابله با نظام های سرکوبگر اجتناب ناپذیر است. گالتونگ این ضرورت را برجسته‌تر ساخته و اساسا احساس نیاز داشتن را با حقیقی بودن آنها در پیوند قرار می‌دهد. نیازها صرفنظر از ساختارهای اجتماعی متفاوت بوده، اما وجه مشترک میان همه انسانها در احساس چهار نیاز تعریف می‌شود: مقابله با نابود شدن و مرگ؛ مقابله با بیماری و ناتوانی اقتصادی در تامین نیازهای اولیه؛ تلاش برای متوقف ساختن سیاست‌های سرکوب؛ و نفی مداخله دیگران در تعیین سرنوشت که در برگیرنده موضوعات هویتی است. (۲۹۲) این نیاز آخری مستلزم توجه بیشتری است بویژه در شرایطی که امروزه نبرد ایدئولوژی‌ها جای خود را به تلاش برای تثبیت هویت‌ها میدهند. به همین دلیل نوع سرکوب پنهانی که در نظام اسلامی به دلیل تکیه بر داعیه هویت اسلامی، ابعاد و ویژگی‌های بارزتری در مقایسه با دیگر اشکال سرکوب دارد. از اینروی سیاست‌های ارعاب و وحشت نیز در آن به دلیل توجیهات مذهبی، به نظام این توانایی را می‌دهد تا هاله‌ای از قداست و الوهیت برای

خود در نظر گرفته و هر صدایی را خاموش سازد بی آنکه نگران تبعات آن باشد. نمودار زیر ترکیب اعمال سیاست‌های سرکوب آشکار و پنهان را نشان می‌دهد.



خشونت پنهان بر علیه مردم و خاموش ساختن صدای آنان با عنوان ضرورت دفاع از مقدسات مذهبی و نظام اسلامی از ویژگی‌های برجسته سیاست‌های سرکوب حکومت در ایران امروز است. قربانیان بیشماری که به دلیل اعتراضاتی ساده علیه تباهی‌ها، فساد، و انجماد فکری هر روز جان خود را از دست داده و یا در بازداشتگاه‌ها شکنجه می‌شوند، همگی جلوه‌هایی خبیث سیاست‌هایی هستند که هدفی بجز خاموش ساختن صدا و خشم مردم و سرکوب آنها برای آنچه دفاع از مقدسات می‌نامند، ندارد. حال هرگاه اینگونه شیوه‌های سرکوب ساختاری که از اراده حاکمیتی نظام اسلامی سرچشمه می‌گیرند را در نظر بگیریم، آیا نتیجه دیگری بجز این حقیقت می‌توان از آن گرفت که نظام بی پروا سرکوب می‌کند، از پاسخگویی هم ابایی ندارد، و این نوع سیاستگذاری‌ها برآمده از اراده حاکمیتی نظام است؟ درحقیقت، نظام اسلامی به دلیل بنیادهای فلسفی خود که بر داعیه حکومت الهی قرار گرفته است، ذاتاً و ماهیتاً نمی‌تواند به مردم و حقوق آنها و احترام به قواعد رفتاری دنیای امروز سازگاری داشته باشد. افزون براین، فقر گسترده، سو تغذیه، و خاموشی آرام حاصل از تخریب محیط زیستی و آلودگی هوا، و انواع مختلف دیگر مصیبت‌هایی که به مردم تحمیل شده و زیر عنوان تقدس توجیه می‌شوند، آیا می‌توانند عنوان دیگری بجز نابودی میهن و کشتار مردم داشته باشند؟ در همه این موارد مستندات آشکاری از اعمال خشونت مستقیم و عریان، شامل لشگر کشی‌های خیابانی نیروهای انتظامی، سپاه، بسیجی، و به گروه‌های دیگر هواداران حکومت مشاهده می‌شود. اما خشونت و سرکوب پنهان را بعنوان شاخصه دلهره‌آور سیاست‌های

حکومت اسلامی نمی‌توان نادیده انگاشت. شرایط اسفبار زندگی گروه‌های آسیب پذیر، به حاشیه رانده شده‌ها، کودکان، سالمندان، و بیماران همراه با قربانیان تن فروشی، مواد مخدر، دزدی برای یک زیستی معمولی، و فقر پنهان فکری تحمیلی به کودکان و شستشوی مغزی ساده اندیشان متعصب مذهبی، همه و همه حلقه‌های تکمیل کننده اسارت مردم در چارچوب‌های ساختاری آشکار و پنهان هستند. در کنار همه این نمونه‌های سرکوب آشکار و پنهان، ایجاد فضای رعب و وحشت برای برقراری سکوتی مرگ‌آور، هر نوع مفهومی از امنیت انسانی به معنی «آزاد بودن از ترس» به معنی رها بودن از نگرانی برای یک زندگی معمولی، بعنوان سیاستگذاری سرکوب نظام اعمال شده است و هر روز با سبعانه‌ترین شکل ممکن ادامه می‌یابد. دامنه و شدت اینگونه اشکال سرکوب پنهان تا بدانجاست که یحتمل می‌توان نتایج آنرا بعنوان تهدیدی به صلح و امنیت در منطقه در نظر گرفت. این نظام حاکم است که برای ادامه حیات خود نه تنها هر روز از داخل قربانی می‌گیرد، با مداخلات و جنگ افروزی‌ها در خارج نیز مصیبت‌هایی غیرقابل جبران به منطقه تحمیل می‌کند. آیا خشم فراگیر مردم، زبانه‌های عصیان، و قیام علل دیگری می‌تواند داشته باشد؟

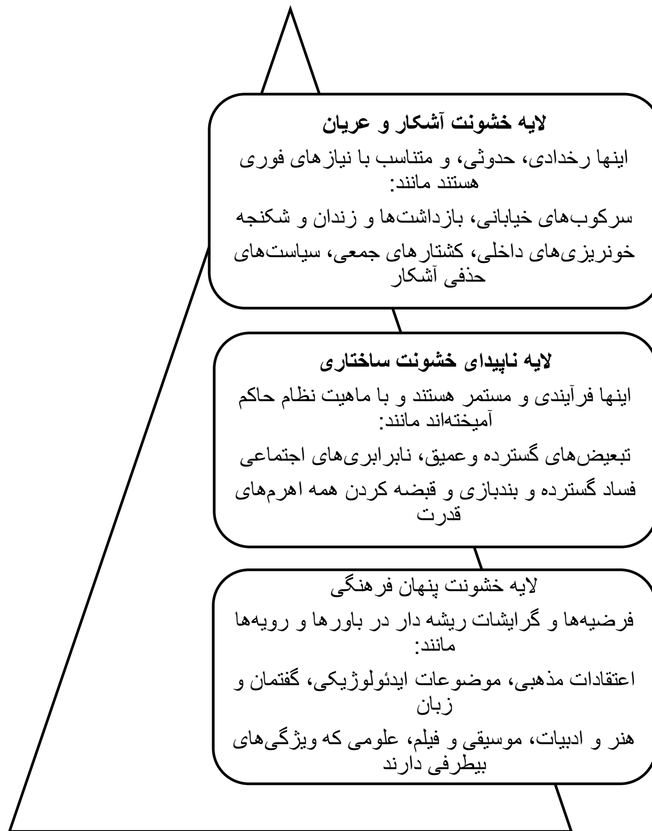
دریچه دیگری نیز برای درک ابعاد ساختاری سرکوب باید مورد توجه قرار گیرد. برای این منظور می‌توان مفهوم استعمار را بعنوان نقطه اتکای گفتمانی کهن که توانایی توضیح سرکوب را دارد می‌توانیم در نظر بگیریم. این گفتمان به نگرش «تکامل اجتماعی» نزدیک می‌شود زیرا این فرضیه را مطرح می‌سازد که موقعیت‌های نابرابر دلیل اصلی بهره برداری آنهایی است که نسبت به دیگران موقعیت برتری دارند. افراد ضعیف به دلیل عبور از چرخه فرودست خود ممکن است در اثر بیماری‌های مزمن، فقر مهلک، سوءتغذیه، و یا عدم وجود سیستم‌های ایمنی به نابودی کشیده شوند. در حالیکه در جوامعی که در موقعیت بالاتری هستند، نیز نابودی کسانی که به طرز غیر طبیعی نابود می‌شوند قابل مشاهده است. بیماری‌های عروقی و قلبی و یا تومورهای بدخیم از دلایل عمده اینگونه موضوعات است . بی‌تردید عدم آگاهی‌های لازم درخصوص چرایی این الگوهای خشونت و سرکوب در استمرار آنها بعنوان چرخه نابودی گروهی از مردم ادامه پیدا می‌کند، هرچند که اشکال و نحوه آن در جوامع و لایه‌های اجتماعی متفاوت می‌باشد. حال اعمال خشونت‌های غیر ملموس را در کنار این اشکال مستقیم و عریان خشونت و سرکوب قرار دهیم، چهره تبهکار استبداد بهتر ترسیم می‌شود. نکته برجسته در توضیح این اشکال مختلف خشونت رابطه‌ای است که میان اشکال آشکار و نهان خشونت وجود دارد. خشونت مستقیم مانند حضور نیروهای سرکوب در کوچه و خیابان حکم یا «رویداد» را دارد. خشونت‌های پیچیده‌تر ساختاری مانند نابرابری در موقعیت‌های اجتماعی با فراز و نشیب‌های خود، نوعی «فرآیند» است. خشونت‌های ناپیدای

فرهنگی تغییرناپذیر و دائمی هستند زیرا به دلیل دگرگونی‌های آرام فرهنگی در طولانی مدت دست نخورده باقی می‌مانند. «سه شکل خشونت به طور متفاوت وارد زمان می‌شوند، تا حدودی مانند تفاوت در تئوری زلزله میان زلزله به عنوان یک رخداد، حرکت صفحات زمین ساختی به عنوان یک فرآیند، و خطوط گسل به عنوان یک شرایط دائمی تر».(۲۹۴)

لایه‌های همپوش این سه نوع الگوی سرکوب و تبعیض و اعمال خشونت، می‌تواند پدیدار شناسی رژیم‌های سیاسی استبدادی را توضیح دهد. این لایه‌ها همانند کوه یخی هستند که فقط بخش کوچکی از آن نمایان است، درحالیکه ابعاد ناپیدای آن سهمگین‌تر و دلهره آورتر هستند. لایه بالایی همان نیروهای سرکوب خیابانی را شمال می‌شوند که هر کسی می‌تواند آنها را دیده، در مقابل آنها مقاومت کرده، و در صورت مهیا شدن شرایط لازم آنها را به دادگاه‌های صلاحیت‌دار برای محاکمه فرا بخواند. همین لایه بالایی و آشکار است که در اثر تابش نور مقاومت می‌تواند آسانتر فرو بریزد. اما پایه‌های پنهان این مثلث شوم که از دیده‌ها پنهان است، نه تنها لایه آشکار را سرپا نگه می‌دارد، به دلیل ناپیدا بودن خود نیز با مقاومت کمتری مواجه می‌شود. لایه‌های پنهان، به دلیل سلطه فرهنگی بر باورها و نگرش مردم به مفهوم حیات اجتماعی، از طریق آموزش‌هایی که مغزها را شستشو می‌دهد، یا مردم را آنقدر خسته می‌کند که به ناامیدی کامل مبتلا شده و اساسا از رویکرد مبارزاتی بر علیه استبداد فروگذاری کنند، یا اینکه سرکوب و خشونت را آنقدر عادی جلوه می‌دهد که برای مردم امری طبیعی و حتی لازم برای ادامه حیات اجتماعی و سیاسی تبدیل می‌شود. هرگاه این لایه‌های پنهان با ردای تقدس الهیاتی و مذهبی پوشیده شوند، تسلیم محض و رضایت خاطر مردم نسبت به آنها را با خود به همراه می‌آورند. در اینصورت مقاومت در برابر آنها امری غیرعادی و مقابله با فرمان خداوند تلقی شده و ریختن خون را مباح بر می‌شمرد. از همه مهمتر، ویژگی اصلی سرکوب پنهان در این واقعیت قرار دارد که مردم مذهبی متعصب که چشمانشان حتی بر روی عقاید مذهبی مورد قول کور شده است،[۱۰۹] حاضر نمی‌شوند ساده ترین پرسشی را در برابر ظلم و سرکوب حکومت مذهبی مطرح سازند. گویی آنها خود را با اراده خویش در زندانی محبوس ساخته‌اند که دیوارهای آن به دلیل نوعی عدم بلوغ خود–تحمیلی هر روز بیشتر سترگ و مقاومت در برابر آن همواره ضعیف‌تر می‌شود. نمودار زیر لایه‌های همپوش مذکور را توضیح می‌دهند.

---

[۱۰۹] یادآور آیه ای در قران با مضمون صُمٌّ بُكمٌ عُميٌ *فَهُم لا يَرجِعونَ*. آنها کران، گنگ‌ها و کورانند؛ لذا (از راه خطا) بازنمی‌گردند!



ترکیب این سه لایه و همپوشی آنها بی تردید امر مبارزه را پیچیده‌تر و غلبه بر مشکلات را با موانعی روبرو می‌سازد. موضوع هنگامی پیچیده‌تر می‌شود که نظام با آگاهی کامل از برنامه‌هایی که برای سرکوب در نظر می‌گیرد، آنرا انجام می‌دهد و در این راه از هرنوع فریب و حیله گری فروگذاری نمی‌کند. بنابراین در طراحی و اجرای سرکوب ساختاری، نقش عاملیت انسانی را نمی‌توان نادیده گرفت. یعنی اینکه عامل بازیگر در سرکوب شامل رهبری، برنامه ریزان و مشاوران، توجیه کنندگان شامل وعظان و یا دست اندرکاران به اصطلاح فرهنگ و هنر، و همچنین دستگاه‌های اجرایی سیاست‌های سرکوب همگی به ناسازگاری‌های ذاتی حکومت با حقوق ذاتی مردم آگاهی کامل دارند. در درون این مجموعه گروه‌های ساده لوح مذهبی هستند که به آسانی آلت دست حکومتی‌ها قرار گرفته و هرچند تصور می‌کنند آگاهی‌های اجتماعی دارند، اما آن آگاهی‌ها کاذب بوده و آنها را به فرمانبرداران امر حکومتی تبدیل می‌سازد. این رابطه‌ها میان برنامه ریزان آگاه و همدستان نا آگاه آنها را می‌توان از

طریق پیوندی که میان آگاهی‌های ابزاری و ناآگاهی‌های برخاسته از احساسات و تعصبات کور برقرار می‌شود، بهتر توضیح داد. فرض کنید که راننده‌ای در مسیری که آنرا بخوبی می‌شناسد به پیش می‌رود، همه موانع پیش روی را می‌شناسد و تلاش می‌کند از همه آنها به سلامتی عبور کند. این تمثیل را در مورد رهبری نظام حاکم هم می‌توان بکار برد. اما شرایط همیشه و آنگونه که برنامه ریزی می‌کنند نیست. خطا در برنامه ریزی، لجاجت‌های سرشار از تعصب، و محاسبات ابزاری برای بقا به هرقیمتی، ممکن است موانع ناخوانده‌ای را در برابر راننده قرار دهد که هرگز فکر آنرا نمی‌کرده است. بویژه از آنجاییکه نظام در ذات خود غیرقابل اصلاح بوده و با فساد گسترده سیستمی هم همراه است، قیام‌های مردمی آشکار و نهان، موانعی را در پیش روی نظام قرار می‌دهد که از ناسازگاری‌های عمیق سرچشمه گرفته‌اند. دراین شرایط ، ناسازگاری‌ها حاصل از خشم عمومی نسبت به کل نظام از یکسو، و نا امیدی از اینکه اراده‌ای برای اصلاحات وجود داشته باشد از دیگر سو، زمینه‌های قیام را فراهم می‌آورد. تنفر شاید یکی از شدیدترین ابعاد و جنبه‌های خشم مردم نسبت به نظام حاکم باشد. نظام مقاومت می‌کند زیرا هر نوع تساهل در قبال خواست مردم را مرحله‌ای در نابودی خود تصور می‌کند، و مردم نیز لبه‌های تیز تنفر خود از نظام و بانیان آنرا به امواج قیام خود همراه می‌سازند. به همین دلیل است که در سرتاسر این نوشتار ناتوانی ذاتی نظام برای انجام اصلاحات، و سرنوشت فرجام گرایانه نابودی آن برجسته شده است.

پیامدها و درس‌ها

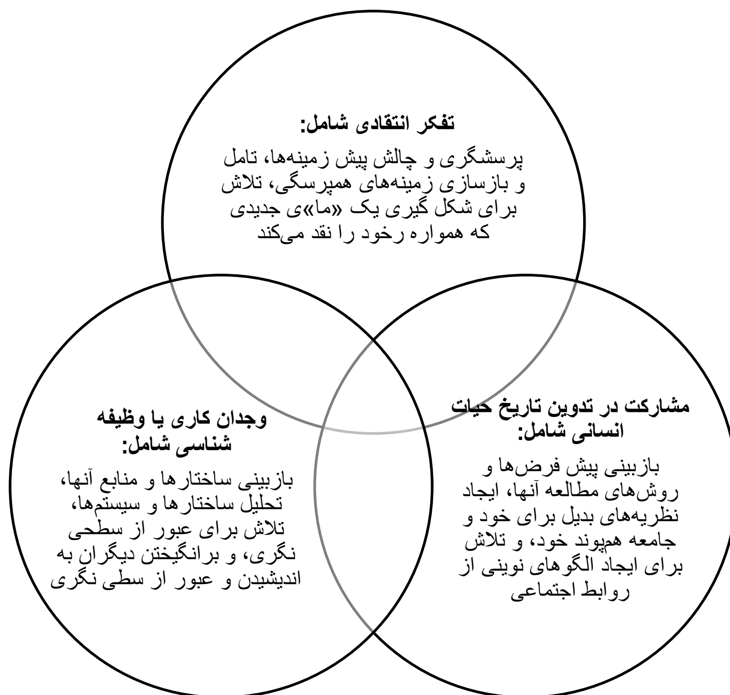
در اینجا ممکن است یک تناقض در بحث پدیدار شود. اگر بپذیریم که خشونت و سرکوب دارای ویژگی‌های ساختاری هستند که در درون سیستم اجتماعی تعبیه شده‌اند، به این معنی است که عاملیت در آن نقشی ندارد زیرا این ساختار است که عاملیت انسانی را تعیین می‌کند. به عبارت بهتر، سرکوب ساختاری با ناآگاهی‌ها همراه است و این هنگامی اتفاق می‌افتد که عاملان انسانی در چنبره ساختارها گرفتار شده و از آن راه فراری ندارند. اما همانگونه که در بالا توضیح داده شد، آگاهی و وقوف رهبری و برنامه ریزان و مشاوران در امر سرکوب را نمی‌توان صرفا به ساختارها تقلیل داد. حتی صرفنظر از ساختارهای آشکار سرکوب، ساختارهای پنهان فرهنگی با برنامه ریزی‌های آگاهانه و عالمانه نظام شکل گرفته و هدایت می‌شود. افزون براین، حتی در میان باورمندان جزمی نظام هم نوعی آگاهی‌ها در ضمیر ناخودآگاه آن شکل می‌گیرد که اغلب موجبات ریزش و جدایی از نظام را نیز فراهم می‌سازد. به همین دلیل این بحث پیوسته مورد توجه قرار می‌گیرد که این نوع نظام‌های سیاسی در ذات خود با تناقضات غیرقابل سازش همراه هستند، و به همین دلیل نابودی سرنوشت مختوم همه آنهاست، هرچند که زمان فروپاشی و هزینه‌های آنرا نمی‌توان با دقت توضیح داده و

پیش بینی کرد. به عبارت بهتر، هرچند که نظام می‌کوشد اجزای پراکنده و متناقض را در پیوند با یکدیگر قرار داده و انسجامی میان آنها بوجود آورد تا مانع از شکل گیری تصویر تمامیت خواهی در اذهان مردم شود، همان تناقضات درونی نظام را با بحران مشروعیت، مقاومت مردم، قیام، و نابودی همراه می‌سازد. در این هنگام است که چرخه معیوب و تبهکار سیاست‌های سرکوب جای خود را به آغازی برای رهایی می سپارد. در این جابجایی و انتقال از نظام سرکوب به سوی نظامی مردمی و دمکراتیک، ارتقای آگاهی‌های صحیح نقش اصلی را ایفا می‌کند.

آیا می‌توان ساختارهای پنهان را همراه با ساختارهای آشکار آن به چالش کشید؟ گالتونگ در پاسخ به این پرسش واژه‌ای را از متفکر برزیلی «پابلو فرایری»[۱۱۰] به عاریت می‌گیرد. «وظیفه شناسی»[۱۱۱] تنها ابزار موجود در دست و اختیار مردم است. مردم باید تلاش کنند نوعی خودآگاهی انتقادی در درون خود و نگرش به جهان پیرامونی را آغاز کنند. برای این منظور می‌بایست از تضادهای موجود ذاتی در نظام حاکم آگاه شد تا بتوان در باورهای خود و پیش فرض‌هایی که برای ایجاد تغییرات در نظر داریم، تجدید نظرهای اساسی شکل گیرد. یعنی اینکه هر آنچه تحمیل شده است، حتی مفاهیم سطحی دمکراسی و آزادی را با دقت مورد نقد و پرسش قرار دهیم. پایه‌های ساختاری باورهای پنهان را به چالش کشیده و سعی کنیم جایگاه خود را در درون آن ساختارها باز تعریف کنیم تا راهی برای عبور از همه تنگناهای تحمیلی باز شود.

---

110 Paulo Freire
111 Conscientization



خیلی شبیه به نظریه مارکس در باره «بیداری کارگران»، یا نظریه گرامشی «آموزش توده‌ها»، نظریه «وظیفه شناسی» پابلو فرایری توصیه می‌کند که تا زمانی که مردم نسبت به تضادهای درونی سیستم آگاهی‌های عمیق و صحیح پیدا نکنند، به سختی می‌توان نظام را از پای درآورد. بنابراین، این آگاهی‌هاست که عاملیت انسانی را به مرحله منازعه و به چالش کشیدن نظام فرا می‌خواند. ضرورتا لایه‌های ضمیر ناخود آگاه مردم باید از طریق آموزش‌های لازم به سوی اقدام و کارکرد اجتماعی و سیاسی آگاهانه تمایل پیدا کند تا بتوان با بهره برداری از ناسازگاری‌ها موجود نه تنها دیگران را به سوی آگاهی‌های اجتماعی برانگیخت، بلکه این آگاهی‌های مسئولانه اجتماعی را نیز در مقابله با آگاهی‌های تبه کارانه نظام قرار داد. تنها آگاهی‌ها می‌تواند راه عبور از ساختارهای آشکار و پنهان نظام‌های سرکوبگر را به چالشی جدی فراخواند.

فصل هفتم

نظریه‌های طمع ورزی بعنوان انتخاب عقلایی

طرح موضوع

در نظریه‌های اصالت سود که خود می‌توانند در مجموعه تئوری «انتخاب عقلایی»[۱۱۲] قرار گیرند، این موضوع مطرح می‌باشد که برای انجام هر کاری و اقدامی باید گزینه‌ای را در نظر گرفت که در نهایت سودمند بوده، و درصورت ضرورت برای انجام کاری، کمترین هزینه و یا آسیب را در پی داشته باشد. بنابراین، نظریه «انتخاب عقلایی» که اغلب در متن تصمیم‌گیری و سیاستگذاری به آن ارجاع می‌شود، نوعی تمایل به سودمندی نیز وجود دارد که انتخاب را توضیح داده و آنرا امری نه تنها معقول، بلکه اخلاقی و مشروع نیز معرفی می‌کند. این نظریه فرض می‌کند که یک فرد، اعم از حقیقی و یا حقوقی، در ابتدا به تجزیه و تحلیل سود و زیان و یا هزینه و فایده می‌اندیشد تا بتواند یک گزینه مناسب را برای رسیدن به هدف مورد نظر خود انتخاب کند. این تمایل عقلایی در طبیعت انسان گریزناپذیر است زیرا همه انسان‌ها در ذات خود به حفظ خویش و خانواده و محیط پیرامونی علاقه‌مند هستند، و برای رسیدن به بهترین شرایط ممکن بیشترین تلاش و رقابت را بایکدیگر انجام می‌دهند. این علاقه‌مندی و تلاش از یکسو اقدامات منطقی اما سود–محور فرد برای بهبودی اقتصادی را توجیه می‌کند، و از دیگر سو رفتار اجتماعی او را از حیث مقبولیت اخلاقی توضیح می‌دهد. انتخاب عقلایی معیاری را فراهم می‌سازد تا نه تنها انگیزش‌های فرد برای بهبودی شرایط اقتصادی خود را مورد قضاوت قرار گیرد، در عین حال شاخصه‌ای اخلاقی را در اختیار قرار می‌دهد تا رفتار اجتماعی فرد نیز از نقطه نظر معیارهای صحیح اجتماعی توضیح داده شود.

---

112 Rational choice theory

بنابراین، نظریه انتخاب عقلانی دو پرسش اساسی را به دایره بحث فرا می‌خواند. پرسش اول، آیا کنشگران در تلاش خود برای کسب سود روش‌های منطقی مبتنی بر عقلانیتی مقبول را دنبال می‌کنند، یا اینکه به هر حیله‌ای متوسل می‌شوند تا با کمترین هزینه بیشترین سود را به دست آورند؟ در لیبرال دمکراسی‌ها این پرسش از طریق رعایت قواعد دمکراتیک توضیح داده شده است. کنشگران انتخاب کامل دارند تا در راستای اهداف خود تلاش و با یکدیگر رقابت کنند مشروط براینکه برای دیگران اذیت و آزاری ایجاد نکنند. این شرط در گفتمان حقوق بشر و قوانین و معیارهای مربوط به آن توضیح داده شده و در قوانین ملی آن جوامع گنجانده شده است. لذا اگر فردی در اثر سودجویی افراطی دیگران آسیبی را متحمل شود، حداقل در تئوری، می‌تواند از طریق سیستم قضایی حقوق خود را پیگیری نماید. این رابطه میان حقوق و مسئولیت افراد نسبت به یکدیگر در عقلانیت اجتماعی، یعنی قواعد دمکراتیک خلاصه می‌شود. پرسش دوم، آیا نفع شخصی بعنوان شاخصه طبیعی و عادی طبیعت انسان با محدودیت‌هایی همراه است؟ در جوامعی که با رای مردم اداره می‌شوند، دنبال کردن منافع فردی بی حد و حصر نیست. باز هم تاکید می‌شود که حداقل در تئوری رقابت‌ها مادامی پذیرفته شدنی هستند که سعی در گسترش انحصار بر منابع قدرت، استثمار، و فسادهایی مانند رشوه دهی، همراه نباشند. در سرمایه داری سالم، بازیگران بخوبی واقف هستند که رفتار و کردارشان زیر نظر «ناظر بیطرفی»[۱۱۳] است که از درون فرمان می‌دهد ضمن برخورداری از آزای‌ها حقوق دیگران هم رعایت شود. به هرتقدیر، از آنجاییکه این معیار اخلاقی اغلب توسط کنشگران به حاشیه رانده می‌شود، قوانین و قواعد اقتصادی بر آن نظارت دارند.

هرچند که این سنجیدن منافع بر مبنای عقلانیتی محاسبه‌گر قرار گرفته است، و درنتیجه در راستای نظریه‌های اخلاقی فرجام گرایانه قرار می‌گیرد، اغلب برای اهدافی غیرعقلایی و غیر اخلاقی هم مورد سوءاستفاده واقع شده و اغلب با بهانه عقلانیت توجیه می‌شود. درحقیقت در این شرایط، عقلانیت ابزاری که می‌تواند تحت شرایطی مقبولیتی اخلاقی داشته باشد، به وسیله‌ای برای سوءاستفاده و توجیه آن به موجب همان عقلانیت تبدیل می‌شود. این امر هنگامی اتفاق می‌افتد که سودپرستی محدودیت‌های هنجاری عقل گرایی را زیرپا گذاشته و آنرا به سوی طمع ورزی با هر قیمتی می‌کشاند، هرچند که هنوز هم آنرا بعنوان امری عقلایی توضیح می‌دهد. بنابراین، «نظریه طمع ورزی»[۱۱۴] نوع تحریف شده‌ای از نظریه‌های «انتخاب عقلایی» است که در درون خود بذرهای نابودی را نیز می‌پرورند، طوری که گویی «دام

113 Impartial spectator
114 Greed theory

بلایی»[115] برای خود می‌افکنند که از آن گریزی نیست. اتفاقا همان ویژگی فرجام‌گرایانه اخلاقی که به آن اشاره کوتاهی شد، در این شرایط معنی روشنتری پیدا می‌کند: «چه مکن بهر کسی، اول خودت بعدا کسی».

نظریه‌های حقوق بشری در ذات خود در چارچوب‌های انتخاب عقلایی قرار نمی‌گیرند؛ زیرا که احترام به حقوق انسان و آزادی‌های اساسی امری ذاتی است که در همه شرایط می‌بایست بدون هیچ شرطی مورد احترام قرار گیرد. به همین دلیل، هرگاه نظریه‌های انتخاب عقلایی برای توضیح و پیشبرد حقوق بشر بکار گرفته شود، سیاست‌های مربوط به آنرا با استانداردهای دوگانه همراه می‌سازد؛ زیرا همان محاسبه عقلایی برای سنجش هزینه–فایده حقوق بشر را به نفع سیاستگذاری‌های ملی کشورها به حاشیه می‌راند. در اینگونه شرایط است که طبقات حاکم با توجیه انتخاب عقلایی حقوق مردم خود را زیر پا گذاشته و اغلب طمع ورزی را خود برای قدرت و ثروت را در پناه آن توجیهات دنبال می‌کنند. این موضوع بویژه در مورد کشورهای که با حاکمیت استبدادی اداره می‌شوند، حادتر است؛ به این دلیل که آنها همه امر را بر مبنای منافع شخصی تعریف کرده و با کمک آیین‌های جزمی سیاسی و یا مذهبی توجیه می‌کنند. هدف این فصل توضیح نظریه انتخاب عقلایی بعنوان ابزاری توجیهی برای طمع ورزی طبقات حاکم از یکسو، و طرح دام بلایا برای طبقات حاکم که در خشم مردم به ستوه درآمده تجلی یافته است، می‌باشد.

کلید واژگان

عقلانیت ابزاری، حزم اندیشی، طمع ورزی، دام خود ساخته

انتخاب عقلایی

نظریه انتخاب عقلایی براساس این فرضیه استوار است که انتخاب‌های مردم مطابق با ترجیحات شخصی آنها انجام می‌شود. در این انتخاب‌ها که طی آن اغلب منافع اقتصادی بر دیگر گزینه‌ها پیشی می‌گیرد، افراد از محاسبات منطقی برای انتخاب و دستیابی به نتایجی که با اهداف شخصی آنان همسو باشد استفاده می کنند. افزون براین، چنین اهدافی در رابطه با به حداکثر رساندن نفع شخصی و به حداقل رساندن ضایعات برای آنان مرتبط است تا اینکه با منافع عمومی جامعه در پیوند باشد. به همین دلیل است که این نظریه می‌بایست در مجموعه نظریه‌های اصالت سود قرار گیرد. بنابراین، نظریه انتخاب عقلایی به متفکران علوم

[115] Disaster trap

اجتماعی و سیاسی و یا اقتصاددانان کمک می‌کند تا رفتار یک جامعه را از نقطه نظر اقدامات فردی که از طریق عقلانیتی محاسبه گر اتخاذ می‌شوند، مطالعه کرده و درک کنند. این ادراک باعث می‌شود تا بتوان راهکارهای لازم و مناسب برای اصلاح در رفتارها و سیاست گذاری‌های متناسب با آنها را اتخاذ کرد. پیوند میان منفعت گرایی فردگرایانه با نظریه اصالت سود در نظریه انتخاب عقلایی ضرورت توضیح پاره‌ای از مفروضات روش شناسی را ایجاب می کند.

اول، به لحاظ روش شناسی انتخاب عقلایی بر مفهوم فردگرایی تکیه دارد، و به همین دلیل همه تحلیل‌های رفتاری را به فرد تقلیل می‌دهد. یعنی اینکه فقط فرد است که مزایا و دستاوردهای احتمالی خود را در ترازوی سنجش با خطرات و ضایعات قرار داده و می کوشد بهره خویش را در این سنجش به حداکثر برساند. در نتیجه نسبت به نقش ساختارهای اجتماعی، نظام‌های فرهنگی و ارزشی، کنش‌های جمعی، مراودات بیرون گروهی جوامع، و متغیرهای زیاد دیگری که بر اولویت و انتخاب‌های فرد تاثیر گذار هستند، غفلت می‌ورزد. علاوه براین این حقیقت مهم را که رفتارهای فردی و اینکه گزینه‌های مطلوب آنان ممکن است تابع روابط قدرت باشد، بنابراین فرد در گزینش آنها نقشی نداشته باشد را نادیده می‌انگارد. این نگرش تقلیل گرایانه فاصله مفهومی عمیقی را میان «فردیت» اجتماعی که از طریق همپرسگی با ساختارها و نهادهای اجتماعی شکل می‌گیرد، و «فردگرایی» بریده از متن و کاملا انتزاعی ایجاد می‌کند که در نتیجه آن تحلیل‌های مربوط به رفتار فردی بعنوان ملاکی برای تشخیص گرایشات اجتماعی و سیاستگذاری های مربوط به آن، اغلب نمی‌تواند واقعیات ممکن را توضیح دهد. بنابراین، فرضیه فردگرایانه نظریه انتخاب عقلایی نمی‌تواند توضیح دهد در تحت چه شرایطی ممکن است افراد این معیار سنجش مزایای فردی را در جهت خیر عمومی و منافع جمعی مورد بازبینی قرار دهند. این فردگرایی محاسبه گر حتی از توضیح اینکه چگونه افراد می‌توانند از طریق چارچوب‌های همکارانه با یکدیگر تعامل داشته و رقابت‌های خود برای سود بیشتر را با همکاری و همپرسگی جایگزین سازند، کوتاهی می‌رزد. بنابراین، فردگرایی روش شناسانه در تحلیل رفتارهای اجتماعی ممکن است فقط بتواند الگوهای رقابت جویی و یا حتی ستیز و عداوت را آشکار سازد تا اینکه بتواند توضیح دهد چگونه می‌توان به اجماعی همپوش حتی برای رسیدن همان گزینه‌های فردی دست یافت. درنهایت اینکه فرضیه فردگرایی معنا و نقشی کمی و مکانیکی در توضیح رفتارهای اجتماعی فراهم می‌آورد تا اینکه به نقش کیفی فردیت مسئول و آگاه اشاره داشته باشد.

دوم، نقش عقل و ظرفیت ذاتی انسان برای فهمیدن و ادراک کردن به ابعادی ابزاری کاهش می‌یابد. منظور این است که اگر افراد انسانی مزایا و زیان‌ها را برای تصمیم گیری درخصوص گزینه‌های خود سنجیده و سپس اقدام می‌کنند، آیا این به آن معنی نیست که همه استعداد عقلایی انسان فقط صرف حساب و کتاب و سود و زیان فردی می‌شود؟ آیا این کاربرد عقلانیت با هویت مستقل عقلایی و مسئولیت پذیر انسانی سازگار است؟ البته و بی‌تردید حزم اندیشی امری عادی در طبیعت انسانی است که از درون تلاش برای حیاتی سعادتمند سرچشمه می‌گیرد. در نظریه‌های لیبرال هم رقابت جویی برای افزایش منافع شخصی بعنوان انگیزش اصلی برای پیشرفت و توسعه ظرفیت اجتماعی محسوب می‌شود. مشکل در این است که فرضیه الزامات ابزاری ظرفیت عقلی فقط در رابطه با اهدافی که توسط فرد مورد تأیید قرار گرفته‌اند، به صحنه می‌آیند. درنتیجه، هرگاه این تایید در بخش‌هایی از جامعه صورت نپذیرد کارکرد عادی عقلانیت خاموش مانده و یا به حاشیه رانده می‌شود. علاوه براین، کسانی که به هر دلیل مشخصی نتوانند از ظرفیت عقلایی خود استفاده برند، مانند کسانی که از نارسایی بیولوژیکی در رنج هستند و یا گروه بیشماری که به دلیل آیین‌های مذهبی و یا معنوی گوشه عزلت انتخاب می‌کنند، چگونه می‌توانند در رقابتی سالم برای کسب منافع فردگرایانه خود مشارکت داشته باشند؟ در اینصورت چگونه می‌توان افراد جامعه را در جهت منافع جمعی به همکاری و حتی از خود گذشتگی ترغیب کرد؟ بنابراین، تنشی ذاتی در متن نگرش عقلگرایانه ابزاری بوجود می‌آید که حیات اجتماعی را به مخاطره می‌افکند. دامنه این تنش تا بدانجا توسعه پیدا می‌کند که حتی فهم ارادی آزادانه انسان را فقط به ابعاد اقتصادی محدود می‌سازد. چگونه می‌توان این انسان را به ارزش‌های جمعی متعهد و ملتزم نگهداشت؟

سوم، در این نظریه فقط بهینه سازی اهداف فردگرایانه شاخصه تحلیل‌هاست. بهینه سازی به این معنی است که هیچ مسیر دیگری از کنش اجتماعی توسط فرد بر مسیر عملی که انتخاب کرده است را ترجیح نمی‌دهد. به عبارت بهتر، مسیر عملی که بازیگر اتخاذ می‌کند از نظر برخی اهداف و قضاوت بیرونی بهترین استاگر افراد عقلانیت خود را برای بهینه ساختن منافع بکار می‌گیرند، ناچار هستند اقدامات خود را به نحو مطلوب انتخاب کنند، و برای این منظور از هر فرصتی برای رسیدن به آن استفاده لازم را ببرند. در این شرایط در مواضع اخلاقی و اصولی کنشگر اجتماعی شکاف‌هایی پیدا می‌شود که ناشی از تلاش و جستجوی او برای بهره لازم بردن از همه فرصت‌هاست. کنشگر برای رسیدن به خواسته‌های خود و ارتقای آن هر نوع تلاشی را بکار می‌گیرد، درحالیکه به دلیل همان عقلانیت ابزاری ناظر بر آن هیچ محدودیتی بجز اهداف مورد نظر فرد بر رفتار او متصور نیست. گویی آنچه روح بهینه

سازی را شکل می‌بخشد تمایلات فرد است که نمی‌تواند هیچ محدودیتی را نمی‌تواند تحمل کند. به همین دلیل است که ابعاد اخلاقی و انسانی نظریه انتخاب عقلایی با تردیدهایی مواجه می شود که شاید بتوان آنرا با عنوان فردگرایی افسارگسیخته و خودشیفتگی نام گذاری کرد. بنابراین، کنشگر می‌تواند هر نوع ضابطه اخلاقی را نادیده انگارد، هنجارها و ارزش‌ها را از نظر دور دارد، و فقط به منافع شخصی خود بیندیشد.

چهارم، سودآوری برای کنشگر معیار همه سنجش‌ها و قضاوت برای رفتارهاست. سودآوری برای اقداماتی که از سوی کنشگر انجام می‌شود، اهدافی بزرگتر را در خود مستتر دارد که همانا در رفاه اقتصادی و یا ارتقای موقعیت اجتماعی او خلاصه می‌شود، و به همین دلیل هیچ او را از رسیدن به چنین اهداف باز نمی‌دارد. حال اگر فرد در درون مجموعه‌هایی رفتار همکارانه دارد، و یا چهره نیک آیینی از خود به نمایش می‌گذارد، به این دلیل است که همه اینها را بگونه‌ای ابزارگرایانه در نظر دارد تا اهداف خود را تامین کند. برآیند ساده یک چنین تمایلاتی این است که مواضع فرد را بطرف فرصت طلبی سوق داده و او را به بازیگری اجتماعی تبدیل می‌سازد که به هیچ اصل و قاعده‌ای بجز منافع خویش نمی‌اندیشد. به همین دلیل، نظریه انتخاب عقلایی در ترسیم چهره روشنی از تعهدات کنشگران با بن بست‌های اخلاقی مواجه شده و قادر نیست توضیح دهد چگونه می‌توان از دام سودآوری افسار گسیخته رهایی یافته و امر طبیعی سودجویی را تحت قواعد خیر عمومی و منافع اجتماعی در آورد.

پنجم، کالایی گرای همه معیارهای رفتاری و قضاوت‌ها در مرکز این نظریه قرار می‌گیرد. درواقع، عقلانیت ابزاری، فردگرایی سودگرایانه، و بهینه سازی منافع، باعث می‌شود تا همه معیارها و اصولی که باید به آنها پایبند بود، به کالاهایی تبدیل می‌شوند که از نقطه نظر مادی و تحلیل سود و زیان مورد توجه قرار می‌گیرند. گویی هر چیزی مانند کالایی است که بهایی دارد و این بها در تعاملات بازار تعیین می‌شود. از اینروی، معیارهای رفتاری و پایبندی به منافع اجتماعی ارزش انسانی خود را به ارزش بازاری واگذار می‌کنند. حتی خود انسان مادامی ارزشمند است که آنرا تعاملات سود پسند بازاری و براساس اصالت سود تعیین نماید. درواقع کالایی شدن تجربه انسانی فرآیندی را در بر می‌گیرد که در آن ارزش اقتصادی بر ارزشهای فرهنگی و اخلاقی پیشی گرفته و معیارهای آن با روش‌های قابل اندازه گیری سود و زیان مادی ادراک شده و به همان بازار عرضه می‌شود. هنر، موسیقی، سینما و ادبیات، تاریخ و تمدن، و میراث ملی همگی با تجارب فرهنگی که قابل عرضه با بازار باشند تبدیل شده، و در این فرآیند تبدیل و تحول که اغلب ابعاد ماهوی پیدا می‌کند، فرهنگ به عنوان مجموعه‌ای

از کالاها و خدمات فرهنگی که در بازار قابل عرضه و خرید و فروش هستند، ارتقای مادی و کالایی پیدا می‌کنند.

ششم، درک نقش و عملکرد ساختارها در فضای تقلیل گرایانه فردگرایی نظریه انتخاب منطقی پیچیده می‌شود. منظور این است که رابطه بازیگر اجتماعی با ساختارها در شرایط تعادل اجتماعی از نوع پیشبرنده است. ساختارها ماهیتی جمعی دارند و با کنشگران رابطه‌ای را برقرار می‌سازند که در آن منافع همگانی ملحوظ باشد. اما «پیتر ابل» در *تئوری انتخاب عقلایی*[۱۱۶] یک چنین رابطه‌ای را منسجم و هماهنگ نمی‌داند، و توضیح می‌دهد که ساختارها و هنجارهایی که یک عمل واحد را دیکته می‌کنند، صرفاً موارد خاصی از نظریه انتخاب عقلانی هستند. دراصل، کنش‌های اجتماعی فردی که توسط ارزش‌ها و هنجارهای برون‌زا آموزش داده می‌شوند، می‌توانند به اجزای سازنده علوم اجتماعی تبدیل شوند. نظریه انتخاب عقلانی از نظریه نگرش کنش داوطلبانه یا اغلب تعامل حمایت می‌کند، اما تمایلی به پذیرش برون‌زا بودن هنجارها و ارزش‌ها ندارد، بلکه به دنبال توضیحی برای پیدایش و تداوم آنها در رابطه با فرضیات خود می‌باشد. انتخاب‌ها ممکن است که ضرورتا ویژگی منطقی بودن نداشته باشند زیرا در مواردی ممکن است فضا و امکان برای انتخاب گزینه مطلوب در اختیار فرد نباید. این محدودیت به فرضیات انتخاب منطقی آسیب می‌رساند. اما افراد در مواجه با این تنگنا برای انتخاب خود اغلب سعی می‌کنند اقدام خود را بهینه سازند. در همه این موارد بازهم فردیت و منافع او محوریت دارد زیرا امکان تعاملی با ساختارهای فکری و یا عینی عملا وجود ندارد. بنابراین ساختارها تا جایی می‌توانند با رفتار فردی در نظریه انتخاب عقلایی همراهی کنند که فرد خود تمایلی به آن تعاملات داشته باشد. اما در این شرایط اتفاقی که می‌افتد این است که پیش فرض‌های سودنگری و بهینه سازی ناگزیر به عقلانیتی اجتماعی باید روی آورد که توسط منطق انتخاب عقلایی قابل تحمل و پذیرش نیست.

پیشگامان نظریه

نظریه پردازان انتخاب منطقی اغلب ریشه‌های این طرز تفکر را اندیشه‌های ماکیاولی جستجو می‌کنند. این ارجاع استدلالی در خود دارد: «برای رسیدن به هدف هر وسیله و ابزاری را باید بکار گرفت». این تعبیری است که اغلب ایرانیان با آن آشنا هستند زیرا باد حیات ادامه یافته و در مقابله با تهدیدات انتخاب شایسته‌ترین و موثرترین ابزار اجتناب ناپذیر و از همه مهمتر امری منطقی است. «لورنزو دو مدیچی» راه دیگری ندارد تا در مقابله با تهدیدات به قدرت او هم صفات شیر را داشته باشد و هم ویژگی فریبندگی روباه را مورد توجه قرار دهد. این

[116] Peter Abell. *Sociological Theory and Rational Choice Theory*.

هردو صفت بظاهر متضاد باید همزمان با انتخاب شهریار همراه باشند؛ زیرا شیر نمی‌تواند از خود در برابر دام‌ها دفاع کند و روباه نمی‌تواند از خود در برابر گرگ‌ها دفاع کند. «پس باید روباه بود تا دام‌ها را کشف کرد و شیر بود تا گرگ‌ها را ترساند». (ماکیاولی، ۲۰۰۹: ۶۹) این عین عقلانیتی ابزاری است که حکم می‌کند برای بقا از هر ابزاری استفاده کرد بی آنکه نیاز به توضیح و توجیه اخلاقی آن باشد. در این بی اخلاقی گویی نوعی اخلاقیات مشخصی حضور دارد. «اگر انسانها کاملاً خوب بودند، این حکم رعایت نمی‌شد، اما چون آنها بد هستند و با شما ایمان نمی‌آورند، شما نیز ملزم به رعایت آن با آنها نیستید». (۷۰) بنابراین، هیچ نگرانی نمی‌تواند مفهوم داشته باشد مگر اینکه حیات و بقای انسان در مرکز آن قرار گیرد. باید از همه امکانات و فرصت‌ها بهره برد تا اهداف حیاتی را تامین کرد. «کسی که بهترین کار را بلد است روباه را به کار گیرد، بهترین موفقیت را داشته است». (همان)

در این ترسیم سیمای عقلانیت ابزاری سنگ محک تجربه هم به میان می‌آید. تاریخ نشان داده است که همه فرصت‌ها برای رسیدن به اهداف مورد استفاده قرار گرفته و هیچ مرز اخلاقی و یا انسانی نباید مانعی بر سر راه باشد. اسکندر نمونه برجسته این نگرش است که سیاست‌های خود را با فریب همراه می‌کرد. این شکل نظریه انتخاب عقلانی امری تجربی است، زیرا ماکیاولی یادآوری می‌کند که مشاوران سیاسی باید از بهترین بازیگران سیاسی تاریخ پیروی کنند. مسیر شکست خورده می‌تواند راهی به سوی پیروزی باشد اگر استعدادها، صفات، و اقدامات حاکمان در انتخاب عقلانی تبلور پیدا کند. اگر شهریار فاقد تجربه عملی لازم برای اداره جامعه خود باشد، پس هیچ راه حل دیگری نمی‌تواند او را یاری بخشد، مگر اینکه از پیشینیان درس گیرد و از همه فرصت‌ها استفاده لازم را ببرد. یک مثال مناسب و مرتبط با این واقعگرایی انتخاب عقلایی پاپ الکساندر ششم است که هرگز کاری جز فریب دادن مردم انجام نداد. این تمام چیزی بود که او همیشه به آن فکر می‌کرد. و همیشه افرادی را پیدا می‌کرد که می توانست فریب دهد

> کسانی که در بازی روباه بهترین هستند، بهتر از دیگران عمل کرده‌اند. اما باید بدانید که چگونه حیله گری خود را پنهان کنید، چگونه یک چیز را تظاهر کنید و چیز دیگری را بپوشانید. مردم آنقدر ساده لوح هستند و آنقدر درگیر نگرانی‌های فوری هستند که یک کلاهبردار همیشه کسی را پیدا می‌کند که آماده فریب خوردن باشند. (همان)

بنابراین، آنگونه که ماکیاولی توضیح می‌دهد، نیازی نیست که رهبران همه خصوصیات فاضلانه را داشته باشند، بلکه با وانمود کنند که افراد فاضل و درستکاری هستند تا بتوانند با فریب مردم قدرت خود را استوار نگهدارند. اگر رهبران حقیقتا خیرخواه، فاضل، و صادق باشند، مردم از آنها سوءاستفاده می‌کنند و درنهایت قدرت آنها فرو می‌ریزد. بنابراین، رهبران باید برای فریبکاری نشان دهند که دلسوز، وفادار، انسانی، صادق و مذهبی هستند. آنها باید نشان دهند که چنین ویژگی‌هایی دارند، و حتی اگر هم در واقع اینگونه هستند، باید با تغییر شرایط و نیازها شخصیت خود را تغییر دهند تا از فرصت‌ها بیشترین استفاده را ببرند. مشاهده می‌شود که ماکیاولی یکی از اولین فرضیه‌های واقعگرایی سیاسی در آغاز عصر نوزایی انسان را به سیاستمداران می آموزد. او می‌آموزد که باید از همه فرصت‌ها بهره لازم را برده و برای رسیدن به اهداف از هرنوع فریبی هم فروگذاری نکرد. چیزی که باید درک شود این است که یک حاکم، به ویژه یک حاکم تازه کار، نمی‌تواند همیشه به گونه‌ای رفتار کند که مردم فکر کنند که او یک مرد خوب است، اما برای ماندن در قدرت غالباً ناگزیر است بر خلاف وفاداری، برخلاف صداقت، و برخلاف پاکی و درستی عمل کند. انسانیت و ضد دین آنچه مهم است این است که او دارای شخصیتی است که می تواند طبق اقتضای شانس و شرایط تغییر مسیر دهد، و همانطور که قبلاً گفتم، اگر می تواند اما می داند چگونه در مواقعی که موقعیت ایجاب می کند، به خوبی ها پایبند باشد.

> بنابراین، یک حاکم باید کاملاً دلسوز، کاملاً وفادار، کاملاً انسانی، کاملاً صادق، و کاملاً مذهبی به نظر برسد. هیچ چیز برای مردم مهمتر از دیندار بودن نیست. به طور کلی، مردم بیشتر براساس ظاهر قضاوت می‌کنند... بنابراین اگر یک رهبر برای به دست آوردن قدرت و حفظ آن هر کاری را که لازم است انجام دهد، روش‌های او همیشه محترمانه تلقی می شود و به طور گسترده مورد تحسین قرار می‌گیرد. (۷۱)

در آغازین سالهای پیدایی عصر مدرن، نام توماس هابس[117] نیز با انتخاب عقلایی همراه شد. به نظر او مردم توانایی درک عقلایی و استدلال دارند. آنها هزینه‌ها و منافع را می‌سنجند، و عواقب اعمال خود را در نظر می‌گیرند. یعنی اینکه مردم در طبیعت خود همواره براساس انتخاب منطقی عمل می‌کنند، به این دلیل که منفعت جو بوده و همواره لذات و خوشی‌های خود را جستجو می‌کنند. در میان این خواسته‌های مدام و پایان ناپذیر، حداقل سه مورد از

---

[117] Thomas Hobbes (1588-1679).

اهمیتی تام برخوردارند. اول، امنیت برای گریز از مرگی ناخواسته که ممکن است در اثر کشمکش‌ها و درگیری‌ها برای همان امنیت داشتن پیش‌آید. دوم، کسب اشتهار برای بالابردن مقام اجتماعی که در خود امنیت پنهان و قدرتمند ناپیدایی را برای فرد به همراه می‌آورد. سوم، کسب مال و دارایی بعنوان پشتوانه اصلی دو هدف پیشین.[۱۱۸] حال هنگامی که با دقت بیشتری به این سه اولویت دقت نماییم متوجه می شویم که انگیزش اصلی در همه آنها در همان انتخاب عقلایی است. به این طریق، هابس می‌کوشد توضیح دهد که مشکل اصلی در همه جوامعی که هنوز نتوانسته‌اند امور خود را بر پایه انتخاب منطقی سامان بخشند، این است که در میان آنها کشمکش برای رسیدن به قدرت،[۱۱۹] شهرت، و مکنت پایان ناپذیر است، مگر اینکه انتخاب منطقی بتواند آنها را بر حول محوری قراردادی به شکلی از اجماع و ائتلاف برساند که در نتیجه آن کشمکش برای قدرت را با همکاری برای منافع مشترک جایگزین سازند. این اندیشه‌ها در کتاب *لوایاتان*[۱۲۰] تبلور یافت.

• گریز از مرگی ناخواسته • غلبه بر گرداب نابودی	امنیت
• ارتقای اعتبار اجتماعی • ابعاد ناپیدای قدرت	شهرت
• مکنت و مال • برای پشتیبانی امنیت	ثروت

پرسش مهمی که در اندیشه‌های سیاسی هابس شکل می‌گیرد این است که سازوکار موثری که می‌تواند نظم و ثبات اجتماعی را در جامعه مستقر سازد تا آن کشمکش‌ها برای همیشه پایان یابد چیست. برای یافتن پاسخی موثر با این پرسش است که هابس نظریه انتخاب عقلایی را مطرح می‌سازد. اما تفاوت او با ماکیاولی این است که ماهیت انتخاب عقلایی برای او رو به سوی اهدافی مسالمت آمیز و پیش به روی ثبات و آرامش دارد. اینطور نیست که همه حیات انسانی در کشمکشی برای حیات خلاصه شود، و اینکه انتخاب عقلایی باید با حیله و تزویر همراه باشد. درواقع، اگر هدف قرار است وسیله را توجیه کند، این هدف اثبات

118 Security (avoid death and injury), reputation (social status), gain (possessions)
119 A restless desire for power.
120 *Leviathan* (1651).

و استقرار برتری شهریار و یا حاکمان دیگر بر جامعه نیست. ثبات سیاسی جامعه نیز نمی‌تواند تنها از طریق فریب، دروغگویی، و تظاهر به فضایل انسانی تامین شود. بلکه هدف مورد نظر آنی است که با اجماع همه مردم و مشارکت آنها در اداره امور خویش تامین می‌شود. درست است که همه مردم حیاتی سعادتمند را برای خود جستجو می‌کنند، و این تقلا برای رسیدن به سعادت آنها به «جنگی توسط مردم همه علیه یکدیگر»[۱۲۱] وا می‌دارد، اما از فتنه و جنگ تا زندگی مسالمت آمیز راهی طولانی وجود ندارد. (هابس، ۱۶۵۱: ۸۰) مردم می‌توانند عقلانیت خود را بشکلی ابزاری بکار گیرند تا منافع خویش را در قراردادی جمعی تعریف کنند. درواقع مردم بنابر همان استعداد عقلایی می‌دانند که نفع آنها در همکاری برای عبور از عقلانیت خود–محورانه برای رسیدن به عقلانیتی اجتماعی قرار دارد. این عقلانیت اجتماعی در قراردادی عمومی تبلور می‌یابد که با دست یابی به آن جامعه سامان یافته، و کشمکش‌ها برای امنیت، شهرت، و ثروت به اجماعی همپوش برای منافع همگانی به پایان می‌رسد. این استدلال فکری نیاز به توضیح بیشتری دارد که آنرا بطور بسیار خلاصه در کتاب *لوایتان* دنبال می‌کنیم.

لویاتان[۱۲۲] کلمه‌ای که از عبری به معنای «هیولا دریایی» که عالی‌ترین، قدرتمندترین و منطقی ترین موجود در طبیعت می‌باشد، گرفته شده و تصویر استعاره‌ای از حکومت کاملی است که در آن با برقراری نظمی اجتماعی از طریق قرارداد اجتماعی مردم به آرامش و آسایش رسیده‌اند. عملکرد لویاتان در طبیعت قابل درک و توضیح است. این طبیعت چه ویژگی‌هایی دارد و چگونه می‌توان آنرا به امری اجتماعی که نیروهای سازنده آن در اختیار مردم است، دگرگون ساخت؟

شروع استدلال در تعریف همان مفهوم طبیعت قرار دارد که در آغازین فراز مقدمه کتاب *لوایاتان* توضیح داده شده است.

«طبیعت (هنری که خداوند به وسیله آن جهان را ساخته و اداره می‌کند) با هنر انسان نیز همراه است». یعنی مانند بسیاری چیزهای دیگر، در این امر نیز تقلید می‌شود و انسان می‌تواند مخلوقی را بوجود آورد که به موجب آن روح اجتماعی در همه طبیعت جریان یابد. این مخلوق انسان ساخته، جامعه مشترک المنافع، و یا جامعه مدنی، است که در آن حقوق همه اعضا برای تعیین سرنوشت محترم شمرده می‌شود. در این دگرگونی از طبیعت خدا ساخته به سوی

---

[121] War of every man against every man (*Bellum omnium contra omnes*).
[122] It was you who crushed the heads of Leviathan and gave it as food to the creatures of the desert. (Psalm, 74:14).

طبیعت مصنوع انسان ساخته، یعنی از نظمی طبیعی به سوی نظمی اجتماعی، این انسان است که با اراده آگاهانه خویش دست به انتخابی عقلایی می‌زند تا ترس دائمی از مرگی ناخواسته را با آرامش و آسایش همراه سازد. طبیعت خدادادی ماهیتی مکانیکی دارد؛ زیرا مطابق با قوانین علت و معلولی اداره می‌شود. توانایی انسان تنها در این امر خلاصه می‌شود که بتواند قوانین آنرا کشف کند. اما منظور هابس از آن طبیعت خدادادی آنی نیست که در جهان پدیداری مورد تصور همگان تعریف می‌شود، بلکه حالتی انتزاعی و تصوری است که در آن مردم در حالت بی‌نظمی و بدون وجود سامانی سیاسی که حکومت نامیده می‌شود، زندگی می‌کنند. در این حالت طبیعت، یعنی جائیکه هنوز نظم اجتماعی و حکومت برقرار نشده است، برابری مطلق و بدون هر شکلی از محدودیت توسط همه آفریدگان به عنوان شرایط طبیعی زندگی تجربه می‌شود. این برخورداری به دلیل حق حاکمیت مطلق مردم بر سرنوشت خویش است که هنوز توسط نظم اجتماعی محدود نشده است. اما هرچند که همه در حالتی فرضی برابر هستند، به دلیل فقدان نظم اجتماعی، پیوسته در معرض مخاطرات پیچیده‌ای هستند که آنها را آسیب ناپذیر می‌سازد. کمبود نیازهای اساسی شامل امنیت برای زیستی همراه با آرامش و کمترین نگرانی، عدم اعتماد به نفس، که ناشی از همان عدم امنیت است، مقام اجتماعی که اغلب با شهرت فرد همراه است، باعث می‌شود تا مردم بجای همکاری با یکدیگر پیوسته در حالت دشمنی و کشمکش برای بقا باقی بمانند.

> در فطرت انسان سه علت اصلی نزاع را می‌یابیم. اول، رقابت؛ ثانیاً، عدم اطمینان، و سوم مقام اجتماعی. اولی باعث می‌شود که انسان‌ها برای کسب منفعت (به یکدیگر) حمله کنند. دوم، برای ایمنی؛ و سوم، برای شهرت.[۱۲۳] در اولین مورد، آنها از خشونت استفاده می‌کنند تا خود را بر افراد، همسران، فرزندان و احشام دیگران مسلط سازند. دوم، دفاع از آنها را انجام دهند، و سوم، برای چیزهای خیلی جزئی و کوچک، به عنوان یک کلمه، یک لبخند، یک عقیده متفاوت، و هر نشانه دیگری که یا مستقیماً در شخصیت آنها تاثیر دارد یا با تأمل در خویشاوندان، دوستان، ملت، حرفه یا نام آنها حاصل می‌شود. (۷۹)

این سه مورد باعث می‌شود تا در شرایط فقدان نظم اجتماعی، مردم در حالتی خصمانه نسبت به یکدیگر قرار گیرند. آنها برای دستیابی و تامین منابعی که نیاز دارند به رقابت و جنگ با یکدیگر دست می‌زنند. بنابراین، سه انگیزه اصلی یعنی برخورداری کامل از برابری در شرایط

---

[123] Scarcity of resources, diffidence, glory

فقدان قانون و نظم، برابری در شرایط طبیعی خواه به لحاظ جسمی و بدنی و یا ابعاد مربوط به هوش، و تلاش برای اعتبار اجتماعی آنها در نسبت به یکدیگر بی اعتماد می‌سازد. در این شرایط است که رقابت‌ها ابعاد خشونت آمیز و حتی حذفی بخود می‌گیرد. از اینروی در شرایط طبیعی، یعنی فقدان نظم اجتماعی و حاکمیت، جنگ همه علیه همه به یک انگیزش و اصل تبدیل می‌شود. جنگ بر زندگی صلح‌آمیز ارجحیت دارد. گویی در آن شرایط بی نظمی، قوانینی وجود دارد که در رقابت‌ها و جنگ‌های همه علیه هم خلاصه می‌شود. درحقیقت، نوعی شرایط روانی برای فرد بوجود می‌آید که به موجب آن می‌تواند برای دفاع از خود در جنگ پی دستی کند[۱۲۴]؛ نوعی اشتیاق برای جنگیدن.[۱۲۵] «طبیعت این حق را به همه داده است».[۱۲۶] در این استدلال نظام اخلاقی خاصی هم شکل می‌گیرد که عبارت است حق همه برای دست زدن به جنگ علیه یکدیگر.[۱۲۷] جنگ کردن حتی اگر هم پیشدستانه باشد، امری اخلاقی است زیرا هر فردی که احساس ترسی از نابودی دارد، حق دارد برای امنیت خود در شرایط بی نظمی از خود دفاع کند.

> از این بدبینی نسبت به یکدیگر، هیچ راهی برای هیچ انسان وجود ندارد که بتواند خود را آنقدر معقولانه که انتظار داشته باشد، حفظ کند. یعنی با زور یا حیله، تسلط بر افراد همه انسان‌هایی که می‌تواند تا زمانی که قدرت دیگری را به اندازه کافی بزرگ نبیند که او را به خطر بیندازد: و این چیزی بیش از نیاز او نیست و به طور کلی مجاز است. (۷۷)

در این نگرش، حالت طبیعت مستعد دشمنی پایان ناپذیر بعنوان قاعده‌ای پذیرفته شده در شرایط بی نظمی است. همه مردم به دلیل عدم وجود قوانین و نظم اجتماعی که از حقوق آنها حفاظت به‌عمل آورد، همواره در این نگرانی به سر می‌برند که ممکن است هر زمان ممکن است از سوی دیگران مورد حمله قرار گیرند، پس بهتر است آنها به دفاعی پیش‌دستانه روی آورند، و این واکنش فرد نسبت به دشمن فرضی امری عقلایی و اخلاقی است. برابری همه در حالت طبیعی همراه با کمیاب بودن امنیت، تضادها را دامن می‌زند، و این امر شرایط جنگ را بوجود می‌آورد. یعنی اینکه جنگ فقط در نبرد یا عمل جنگیدن نیست، بلکه در شرایطی از زمان است که در آن اراده‌ای برای جنگیدن بوجود آمده است. هرگاه حال جنگ

---

[124] Pre-emptive defence
[125] *Libido dominandi*
[126] *Natura dedit unicuique ius in omnia.*
[127] Right to everything is a just statement.

همه علیه همه بوجود آید، معنی زندگی نیز مخدوش شده و اساسا معنایی برای حیات انسانی باقی نمی‌ماند. مردم از یکدیگر گریزان هستند، هرکدام به گوشه‌ای می‌خزند، امکان حیات برای همه به حداقل ممکن کاهش می‌یابد.[۱۲۸]

> در چنین شرایطی جایی برای صنعت وجود ندارد، زیرا ثمره آن نامشخص است، و در نتیجه هیچ فرهنگی در روی زمین وجود ندارد، هیچ دریانوردی یا استفاده از کالاهایی که ممکن است از طریق دریا وارد شوند، ... هیچ شناختی از چهره زمین وجود ندارد. نه حسابی از زمان، نه هنر، نه نامه، نه جامعه، و بدتر از همه ترس و خطر مرگ خشونت بار و زندگی انسان منزوی، فقیر، زننده، بی رحم و کوتاه است. (۷۸)

اما مردم می‌دانند که این شرایط زندگی برای هیچکس مطلوب نیست. همان انسان‌ها بنا بر ظرفیت عقلایی خود با این باور می رسند که باید انتخابی عقلایی داشته باشند. یا باید همان زندگی بی معنای همراه با ترس دائمی از جنگ را برای خود برگزینند، یا اینکه از آزادی‌های مطلق خود فروگذاری کرده و به شیوه‌ای منطقی انتخاب کنند که سعادت آنها در زندگی اجتماعی قرار دارد؛ یعنی جائیکه هرچند آزادی‌ها محدود می‌شوند، اما حیات مسالمت آمیزی برایشان بوجود می‌آید. آنها براساس عقلگرایی می دانند که انتخابشان برای نوع زندگی باید با انتخابی منطقی همراه باشد. به همین دلیل خواهند کوشید حالت جنگ دائمی را با صلح جویی جایگزین سازند. درحقیقت، در مرکز اندیشه کردن درخصوص مزایای زندگی صلح آمیز که ناشی از انتخابی عقلایی است، هنوز ترس از مرگ را نشان می‌دهد. بنابراین باید از این مرگ گریخت. اما راه گریز در جنگی دائمی علیه یکدیگر نیست. بهتر است برای همیشه منطقی بودن را برگزید تا بتوان به صلح و آرامش رسید. این صلح جویی قانون اول طبیعت است.[۱۲۹] «عقل، مواد صلح مناسبی را پیشنهاد می‌کند که ممکن است افراد بر اساس آن توافق کنند. این موضوعات همانهایی هستند قوانین طبیعت نامیده می‌شوند». (۷۹) اولین همه این قوانین طبیعت این است که به دنبال صلح باشیم، درصورتیکه دیگران هم چنین تمایلی داشته باشند. اما اگر دیگران به جنگ روی آورند، باید از خود دفاع کرد.

---

128 The state of nature is solitary, poor, nasty, brutish, and short.
129 The first law of nature: Seek peace, if others seek peace.

> حقوق طبیعی، که نویسندگان آنرا قانون طبیعی[۱۳۰] می‌نامند، آزادی است که هر انسانی باید از قدرت خود آنطور که می‌خواهد برای حفظ طبیعت خود استفاده کند. یعنی از زندگی خودش; و در نتیجه، انجام هر کاری که به قضاوت و عقل خود او بهترین وسیله را برای آن تصور کند. (۸۰)

به دنبال این قانون طبیعی، قانون دومی به میان می‌آید. همه مردم به دلیل موهبت عقلایی طبیعت خود می‌دانند که برای رسیدن به زندگی مسالمت آمیز باید با یکدیگر همکاری کنند.[۱۳۱] این همکاری قدرتی اجماعی بوجود می آورد که می‌تواند همه را در جامعه تحت کنترلی معقول و هماهنگ درآورد. اینان از حقوق طبیعی بی حد و حصر خود برای رسیدن به سعادتی اجتماعی می‌گذرند تا حدی که دیگران هم به این موضع اعتقاد داشته و براساس آن رفتار کنند. «انتقال این حق آن چیزی است که به آن قرارداد گفته می‌شود». (۸۲) این قراردادها در پناه «انتخاب منطقی» مردم آزاد امکان پذیراست. این درواقع، اراده داوطلبانه افراد سرچشمه می‌گیرد که با مدد ظرفیت عقلایی خود دریافته است که سعادت همگان در انتخابی منطقی قرار دارد که درهای سعادت را بر روی همه افراد جامعه بازگشاید. البته، تنها استثنا براین قرارداد اجتماعی، حقوق طبیعی افراد برای دفاع از خود در برابر تجاوز دیگران است. اگر دیگرانی قرارداد اجتماعی را محترم نشمارند، و به حقوق دیگران تجاوز کنند، حق دفاع مشروع انتخابی عقلایی است.

قانون سوم طبیعت فرمان می‌دهد که حکومتی در جامعه شکل گیرد تا با برقراری نظم امنیت همه را برقرار کند.[۱۳۲] کنشگران آینده نگر و منطقی، و عمدتاً منفعت طلب در وضعیت طبیعی، به دنبال شکلی از قرارداد اجتماعی هستند تا بتوانند به نظمی اجتماعی دست یافته و درپناه آن زندگی سعادتمندی داشته باشند. قرارداد اجتماعی یک سازمان سیاسی–اجتماعی است که می‌تواند از مردم در برابر تهاجم بیگانگان و آسیب‌های یکدیگر دفاع کند. در قرارداد اجتماعی «مردم به عهدهای خود عمل می‌کنند. بدون آن قرارداد، عهدها بیهوده و سخنان پوچ هستند. و حق همه مردم بر همه چیز باقی مانده است، ما هنوز در شرایط جنگ هستیم». در این قانون طبیعت، «چشمه و اصل مفهوم عدالت نهفته است. زیرا در جایی که هیچ عهدی پیش نیامده است، هیچ حقی منتقل نشده است، و هر انسانی بر هر چیزی حق دارد و در نتیجه، هیچ عملی نمی‌تواند ناعادلانه باشد. اما وقتی عهد بسته شد شکستن آن ظلم است و تعریف

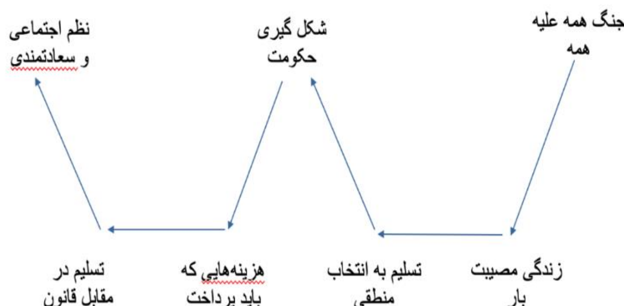
---

130 *Jus naturale*

131 The second law of nature: Everyone agrees to cooperate.

132 The third law of nature: Founding the state – social contract.

ظلم جز وفای نکردن به عهد نیست. و هر چه ظلم نباشد عدل است». (۸۸) در اینجا یک زاویه دید دیگری هم بر روی انتخاب عقلایی گشوده می‌شود: قانون طبیعی انتخاب عقلایی نه تنها برای مردم آرامش و زندگی مسالمت آمیز را به ارمغان می‌آورد، به همه می آموزد که برای دستیابی به عدالت نیز باید خود را به منطق انتخاب عقلایی تسلیم نمایند.



این نگرش هابسی به انتخاب عقلایی را می‌توان در چند جمله ساده خلاصه کرد. همه افراد ذاتاً خودخواه بوده و همواره در سودای منافع خود هستند. این طبیعت نیاز به روانشناسی علمی رفتار افراد را اجتناب ناپذیر می‌سازد، و همین رفتار را می‌بایست از انتخاب منطقی آنان دریافت. این انتخاب با نوعی اخلاقیات هم همراه است که مبنایی علمی دارد. هردوی این نیاز تاسیس قراردادی اجتماعی را اجتناب ناپذیر می‌سازد تا بتواند با برقراری نظم اجتماعی، نه تنها مردم را از نگرانی و ترس ناشی از ناامنی رها سازد، بلکه عدالت را نیز برقرار سازد.

درحالیکه نیکولای ماکیاولی چهره‌ای از انتخاب عقلایی را معرفی می‌کند که با بدبینی و ضرورت واقعگرایی سیاسی همراه است، هابس این نظریه را به سوی ابعادی مثبت کشاند و آنرا برای رسیدن قرارداد اجتماعی توضیح داد تا بتواند ضرورت شکل گیری سازمان سیاسی کشور را توضیح دهد. آدم اسمیت تحولات نظریه انتخاب منطقی را به سوی ویژگی‌های نوینی هدایت کرد. این نوآوری را باید در این استدلال جستجو کرد که افرادی که برای رسیدن به منافع خود تلاش می‌کنند، این فهم عقلایی را نیز دارند که در جستجوی منافع فردی خود حقوق یکدیگر را نیز رعایت کنند. این تمایل برای احترام به یکدیگر در حضور ناظر بیطرفی جستجو می‌شود که از درون فرمان می‌دهد مردم به یکدیگر احترام بگذارند. در نتیجه انتخاب عقلایی مردم در پیگیری منافع خود، درنهایت جامعه نیز بهره لازم را از این تلاش‌ها خواهد برد، گویی که دستی پنهان جامعه را به سوی سعادت هدایت می‌کند.

اسمیت زمانی[133] نظریه انتخاب عقلایی خود را عرضه داشت که جامعه اروپایی قرن هیجدهم تحولات بنیادینی را تجربه می‌کرد. حکومت اشراف[134] رو به زوال گذاشته بود، به دلیل توسعه انقلاب صنعتی مکتب سوداگری بازرگانی[135] با چالشی جدی از سوی رقبایی که به دنبال بازار آزاد بودند روبرو شده بود، و درنهایت مرزهای اخلاق به دلیل ضرورت اقدام سیاسی برای توسعه یافتگی بیشتر سرمایه داری در معرض تهدیدهایی قرار داشت. این آخری به دلیل فزونی خواهی صاحبان سرمایه در معرض انحلال قرار داشت. با در نظر داشتن این شرایط بود که اسمیت در صدد حفظ حرمت اخلاق، یعنی احترام به حقوق دیگران از یکسو، و توسعه عقلانیت مدرن و مبتنی بر وجدان انسانی برآمد تا بتواند یک نظریه سرمایه داری مبتنی بر چارچوبی همکارانه و مبتنی بر رعایت اخلاق انسانی، یعنی احترام به حقوق برابر دیگران، را بنیاد نهد. این تلاش در دو کتاب اساسی او شامل *تئوری احساسات اخلاقی*[136] (۱۷۵۹) و *پژوهشی در ماهیت و علل ثروت ملل*[137] (۱۷۷۶) تبلور یافتند. بنابراین پیش از توضیح مفهوم انتخاب عقلایی در کتاب ثروت ملل، ضرورت ادراک عصاره بحث احساس اخلاقی امری اجتناب ناپذیر است.

قضاوت یک امر واقعی است و نه یک حق. موضوع این نیست که چگونه قضاوت کنیم، همچنین موضوع توصیه استانداردهای جدید برای قضاوت هم نیست، بلکه معیاری است که ما واقعاً در قضاوت‌های خود از آن استفاده می کنیم. نگرانی ما این است که همه چیز چگونه باید باشند، نه اینکه چگونه اتفاق می‌افتند. (۱۷۵۹: ۵۲) با این تعابیر، اسمیت خوانندگان خود را تشویق می‌کند تا به امری هنجاری، یعنی بایستنی که جای آن در جامعه خالی است، بذل توجه دقیق داشته باشند. علت این امر هم این است که زمانه اسمیت به دلیل اشتهای سیری ناپذیر برای ثروت و مکنت مرزهای اخلاق را جابجا کرده بود و اخلاق را در محتوی انتزاعی آن، یعنی تلاش‌های فردی برای پیشبرد منافع، محدود می‌ساخت. درواقع غلبه مکتب اصالت سود بر اندیشه‌ها و رویه‌های آنزمان مانع از آن می‌شد تا بتوان فاصله روشنی را میان رسیدن به هدف براساس اصالت سود و انجام وظیفه اخلاقی تعریف کرد. بنابراین بخشی از هدف اسمیت بیان معیاری بود که توسط آن بتوان قضاوت‌هایی را برای عمل صحیح اخلاقی بنیاد

133 Adam Smith (1727-1790).
134 Aristocracy
135 Mercantilism
136 Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments.*
137 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.*

نهاد. این موضوعی است که با ارجاع به مفهوم «همدردی»[138] در کتاب *احساسات اخلاقی* آنرا توضیح می‌دهد: «همدردی کلید اصلی است».

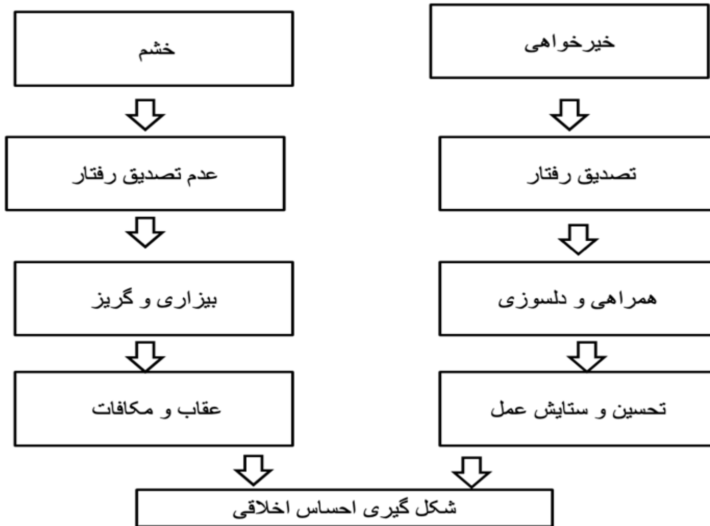
توضیح می‌دهد که احساسات اخلاقی ناشی از ظرفیت انسانی برای همدردی با فردی و یا افرادی است که ممکن است با سپاسگزاری در قبال چیزی همره باشد و یا رنجشی را به لحاظ احساسی ایجاد کند. به همین دلیل در کنار آنها ایستاده و جانب آنها را می‌گیریم یا اینکه اگر برای جامعه آزاری ایجاد کرده و یا خطری برای دیگران باشند، در مقابل آنها موضع گیری می‌کنیم. آنچه اتخاذ این مواضع را باعث می‌شود نوعی قضاوت اخلاقی بلافاصله نسبی به نیک بودن امر و یا نادرستی آن می‌باشد. گویی طبیعت می آموزد که بعنوان گرایش طبیعی مردم می‌خواهند مورد تمجید دیگران قرار گیرند، و از اینکه دیگران نسبت به آنها بدبینی داشته باشند، می‌ترسند. به همین دلیل، بعنوان یک قاعده می‌کوشند نفس انسانی و رفتارهای اجتماعی حاصل از آنرا تعدیل کنند. به همین دلیل «ما نه تنها از ستایش، بلکه از انجام کاری که شایسته ستایش است راضی هستیم. ما خوشحالیم که فکر می‌کنیم خودمان را به موضوع طبیعی تایید و قضاوت‌ها تبدیل کرده‌ایم». (۶۸)

اما چرا اینچنین است؟ به این دلیل که انسانها با مدد احساسات طبیعی خود رفتارها را مشاهده می‌کنند، بطور طبیعی اصولی را دنبال می‌کنند، و به اینطریق مواضع احساسی و به دنبال آن اجتماعی خود را نشان می‌دهند. عمل مشاهده کردن در قبال محیط پیرامونی قضاوت‌ها را بر می‌انگیزد و جایگاه فرد را در قبال رفتارهای دیگران، و خودش، تعریف می‌کند. در این ارتباط همدردی با دیگران موجبات ترحم یا شفقت را بوجود می‌آورد، احساسی که برای بدبختی دیگران بوجود آمده است را بر می‌انگیزد، و این هنگامی اتفاق می‌افتد که آنرا می‌بینیم و یا به شکلی زنده تصور کنیم. مشاهده کردن، یعنی کاربرد دستگاه احساسی در متن شرایط اجتماعی، بر احساسات و عواطف ما تأثیر می‌گذارد. بنابراین، احساس یا محبت قلبی که هر عملی از آن ناشی می‌شود، و فضیلت یا رذیلتی که به آن ارتباط پیدا می‌کند، ممکن است دو رابطه متفاوت را ایجاد کند. اول، در مورد علتی که آن را تحریک می‌کند، یا انگیزه‌ای که به آن فرصت می‌دهد. دوم، هدفی که پیشنهاد می‌کند، یا اثری که تمایل به ایجاد آن دارد. (۹۰) بنابراین، مشاهدات و تصورات است که قضاوت‌ها را برانگیخته و مواضع اجتماعی افراد را تعیین می‌کند. به همین دلیل، با مشاهده گرفتاری‌ها، رنج‌ها، و مصیبت‌هایی که بر مردمانی وارد می‌شود، تصوری از خود را بوجود آورده و خود را در موقعیت او قرار می‌دهیم، تصور

---

[138] Sympathy

می‌کنیم که تمام عذاب‌های مشابه را تحمل می‌کنیم، حتی به ابعاد فیزیکی بدن او وارد می‌شویم تا بتوانیم تا حدودی با او یکسان شویم. دراینجاست که قضاوت‌ها اشکال مختلف بخود می‌گیرد.



در همه این موارد، این وجدان آگاه و مسئول انسانی است که قضاوت‌ها را باعث می‌شود. وجدان نیرویی قدرتمند و انگیزه توانمند است که آن احساسات اخلاقی را در مسیر صحیحی هدایت می‌کند. وجدان، قاضی بزرگ و داور رفتار ماست. رابطه متقابل میان فرمان وجدان و عملکرد انسانها منبع اصلی مشروعیت و مقبولیت اخلاقی هرنوع اقدامی است. احساسات مربوط به عمل تایید اخلاقی و یا عدم تایید، بر پایه این قوی‌ترین و احساسات طبیعت انسانی قرار می‌گیرد. به همین دلیل همدردی و همراهی با رنج دیگران، امری است که وجدان انسانی آنرا تایید می‌کند. این تایید در رفتارهای عادی مردم در قالب ضرورت همدردی با دیگران و ستایش آن همراه است. اگر من این موضوع را نزد خود آورده و در مورد آن تامل کنیم، «احساس رضایت خاطری در سینه‌ام موج می‌زند، لزوماً به این دلیل که رفتار فرد نیکوکار را تأیید کرده و آن را شایسته و مستحق قدردانی می‌دانم». در نقطه مقابل، بی اعتنایی به دیگران نمی‌تواند توسط وجدان انسانی قرارگیرد، بلکه نوعی خشم و نارضایتی را در قبال بی اعتنایی دامن میزند.

این احساست اخلاقی براساس فرمان وجدان زنده و فعال برانگیخته می‌شوند؛ گویی *ناظری بیطرف*[۱۳۹] از درون فرمان می‌دهد که چه رفتاری باید پیشه شود تا شایسته تقدیر و تحسین باشد، و چه رفتاری موجد نکوهش و بدنامی است. این ناظر بیطرف بزرگترین راهنمای عمل انسان و قابل اعتمادترین قاضی است.

> ما سعی داریم رفتار خودمان را همانطور که تصور می‌کنیم بررسی کنیم. هر *ناظر منصف و بیطرف* (تاکید از این نویسنده) دیگری آن را بررسی می‌کند. اگر با قرار دادن خود در موقعیت او، به طور کامل تمام احساسات و انگیزه‌هایی که بر آن تأثیر گذاشته است، را تأیید می‌کنیم، با این *ناظر بیطرف* فرضی همراه هستیم. در غیراین صورت ناپسندی عمل انجام شده را محکوم می‌کنیم. (۶۲)[۱۴۰]

حال اگر به نقش وجدان انسانی، *ناظر بیطرف*، نگاه نازکتری داشته باشیم، این نکته روشنتر می‌شود که هر فرد انسانی به دلیل انسان بودن خود و برخورداری از ظرفیت فهمیدن و درک کردن عملی که انجام می‌دهد، می‌داند که آن کار شایسته تحسین است یا اینکه باید تقبیح شود. به عنوان قیاس، *ناظر بی‌طرف* همان وجدان انسانی ماست که به ما فرمان می‌دهد که عملکرد خود را تحت قضاوت دیگران قرار دهیم تا بدور از نگرش شخصی خودمان، متوجه شویم که آیا عملکرد مذکور شایسته تحسین است و یا مستحق ملامت. کنشگری که به مدارج بالای مقام انسانی و اخلاقی رسیده است، در درون خویش این قضاوت را می‌تواند درک کند. این کارکرد وجدان را می‌توان به سادگی خلاصه کرد:

- با قضاوت *ناظر بیطرف*، رفتار آگاهانه انسان‌ها پرورش می یابد،
- عمل صحیح، که از ظرفیت انسانی ناشی شده و وظیفه نامیده می‌شود، امری فراگیر است که در هماهنگی کامل با تعهدات اخلاقی انجام می‌شود،
- خداوند قضاوت وجدان و انجام وظیفه براساس آنرا در ذات همه انسان‌ها قرار داده است،
- این وظیفه باید انگیزه اصلی اعمال و رفتارها باشد،

---

139 Impartial Spectator

۱۴۰ در سراسر کتاب *احساسات اخلاقی* قضاوت ناظر بیطرف که همان وجدان انسان است، در ۳۳ فراز متفاوت توضیح داده شده است. در اینجا فقط به یکی از آنها ارجاع داده شد.

- براساس وظیفه و با راهنمایی ناظر بیطرف، عدالت را نسبت به اعمال خود و دیگران رعایت خواهیم کرد،
- نتیجه این است که اخلاق، خویشتن داری، و اعتدال در همه شرایط توصیه و تأیید می‌شود.

با این توضیحات، اسمیت نظریه انتخاب عقلایی را مورد بازبینی قرار داده و آنرا با پیام متفاوتی در اختیارعلاقه مندان قرار می‌دهد. پیام این است که هرچند مردم انتخابی عقلایی را برای تامین اهداف خود بر می‌گزینند، در کاربرد اجتماعی آن ملاحظات اخلاقی، که در واقع نوعی محدودیت در عمل انتخاب است، را برای اقدامات خود در نظر می‌گیرند. منظور این است که هرچند آنها در ماهیت انسانی خود آفریدگانی منفعت جو هستند، و بطور طبیعی در راستای غرایز طبیعی خود تلاش کرده و عاقلانه تصمیم می‌گیرند، اهداف و برنامه‌های خود را طوری تنظیم می‌کنند که برای دیگران اذیت و زیانی وارد نسازند. درواقع، همان ناظر بیطرف از درون به آنها فرمان می‌دهد تا در برنامه‌های زندگی همواره آن محدودیت‌های اخلاقی، همدلی و همراهی با کسانی که در رنج هستند و تقبیح بی اعتنایی به اینگونه افراد، را در نظر داشته باشند. بنابراین، نظام سرمایه داری در درون خود ابعاد اخلاقی و انسانی را محترم شمرده و بر رعایت آنها متعهد می‌باشد. این سرمایه داری اخلاقی می‌تواند نه تنها نیازهای انسان پر تلاش را تامین کند، به دلیل تعهداتی اخلاقی که تلاشگران برای منافع عمومی جامعه درنظر می‌گیرند، راه را برای خوشبختی همه، خیر عمومی، هموار می سازد. گویی «دستی ناپیدا»[۱۴۱] جامعه را به سوی افق‌های روشن سعادت رهنمون می‌سازد. در حقیقت، از آنجاییکه عوامل محیط پیرامونی ممکن است بر قضاوت‌های افراد تاثیرگذار باشند، آن «دست ناپیدا» از سوی ناظر بیطرف کنشگران را در کنش‌های اجتماعی خود راهنمایی می‌کند. «ناظر بیطرف» و «دست ناپیدا» یکدیگر را تایید، و درنتیجه امر اخلاقی را به تعاملات اجتماعی و اقتصادی فرا می‌خوانند.[۱۴۲]

> آنها توسط یک دست نامرئی هدایت می‌شوند تا تقریباً توزیع مورد نیاز زندگی را برعهده گیرند، که اگر زمین بین همه ساکنانش به بخش‌های مساوی تقسیم

---

[141] The invisible hand metaphor.

[۱۴۲] درحالیکه در کتاب *نظریه احساسات اخلاقی* مفهوم ناظر بیطرف در ۳۳ فراز توضیح داده شده است، مفهوم همراه و ضروری آن یعنی «دست پنهان» تنها در دو فراز توضیح داده شده است. اما کارکرد این مفهوم در کتاب معروف اسمیت با عنوان *پژوهشی در ماهیت و علل ثروت ملل* با توصیف بیشتری در ۵ فراز معرفی شده است.

می‌شد، و بنابراین بدون اینکه قصد داشته باشند، بدون اینکه بدانند، منافع جامعه، و استطاعت ابزاری برای تکثیر گونه‌ها را به پیش می‌برند. (۹۹)

در کتاب *پژوهشی در ماهیت و علل ثروت ملل*، کارکرد استعاره «دست پنهان» در توضیح طرح‌های همکارانه بعنوان ضرورت حیات اجتماعی توصیف شده است. در جوامع مدرن، به دلیل پیچیدگی‌های حاصل از انقلاب صنعتی، تقسیم کاری امری حیاتی برای بقا و دوام حیات اجتماعی است. در نتیجه همکاری‌هایی که صورت می‌پذیرد، ثروت ملل افزایش پیدا می‌کند، و در نتیجه آن بسیاری از علل ناتوانی‌ها و تنگدستی‌ها از میان می‌رود.[۱۴۳] این همکاری به دلیل نوعی گرایش طبیعی در وجود انسان قابل درک و اجراست. بنابراین، در حالیکه هابس مردم را با نوعی عقلانیت ابزاری توصیف می‌کند که آنها را وا می‌دارد برای تامین منافع خود دیگران را نادیده انگارند، و اینکه این سود–پرستی ناشی از انتخاب عقلایی آنان است، اسمیت در مرکز آن عقلگرایی نوعی تعهد اخلاقی را متصور می‌شود که به موجب آن سود–پرستی‌ها با اراده مردم به دلیل وجدان آگاهی که دارند تعدیل می‌شود. این نگرش عقلایی کنشگران را به احترام بر حقوق دیگران وا می‌دارد بی آنکه به روش‌های قهرآمیز نیاز باشد. این آفریدگان منطقی هستند که به دلیل همان فرمان «ناظر بیطرف»، عقلانیت خود–خواهانه خویش را با منافع اجتماعی پیوند می‌زنند. آنها می‌دانند که رقابت جویی بی منتها برای رسیدن به منافع شخصی به روش‌های حذفی متقابل منجر می‌شود که در نهایت آن زندگی برای همه تیره و تار خواهد بود. در اینگونه نگرش حذف گرایانه متقابل شرایط «جنگ همه مردم علیه یکدیگر» بر حیات آنها سایه می‌افکند، که درنتیجه آن اساسا معنایی برای حیات انسانی باقی نمی‌ماند. بنابراین، همان آفریدگان عقلایی در گرایشی طبیعی می‌دانند که هر نوع رقابت جویی باید تابع ضوابط باشد تا بتواند در عین حال نوعی همکاری را نیز میان آنها فراهم آورد. بنابراین، همکاری ناشی از تامل کردن و یا سنجیدن نیست. مردم آنرا بعنوان یک گرایش طبیعی درک می‌کنند و براساس آن عمل می‌کنند.

این تقسیم کار، که مزایای فراوانی از آن به دست می‌آید، در اصل اثر هیچ خرد انسانی نیست که آن ثروت عمومی را پیش‌بینی می‌کند و در نظر دارد فرصتی برای آن فراهم آورد. این پیامد ضروری، هر چند بسیار آهسته و تدریجی، یک گرایش خاص در طبیعت انسان است. (۱۷۷۶: ۱۶)

---

[۱۴۳] بیش از ۳۰۰ صفحه کتاب ثروت ملل با جزئیات طولانی به شرح و تفصیل تقسیم کار و مزایای آن اختصاص یافته است.

مردمی که براساس گرایشات طبیعی خود با یکدیگر همکاری می‌کنند، نیک می‌دانند که انتخاب آنان با تنها در حفظ منافع اجتماعی و خیر عمومی عقلایی خواهد بود. آنها اگرچه فقط در پی راحتی خویش هستند، و اگرچه تنها هدفی که از زحمات هزاران نفری که به کار می‌گیرند، رضایت خودشان است، اما به نوعی عقلانیت اخلاقی پایبند می‌باشند که مرزهای آن به مراتب فراتر و بالاتر از عقلانیت ابزاری صرف منفعت طلبانه است. آنها توسط «دستی پنهان» هدایت می‌شوند. بنابراین بدون اینکه قصد داشته باشند، بدون اینکه بدانند، منافع جامعه را به پیش می برند. (۳۴۹) استعاره «دست پنهان» همانند نیروی نامرئی است که نظم خود به خودی اما سودمندی را برای همه باعث می شود؛ دستی نامرئی که گویی ماشین خود–تنظیم کننده جامعه است. به این ترتیب انتخاب منطقی با شرایط طبیعی آدمیان آمیخته و شرایط اجتماعی را نیز در تعادلی طبیعی قرار می‌دهد که در آن اصول عدالت توزیعی نیز براساس احترام به حقوق یکدیگر مراعات می‌شود.

انتخابی عقلایی برای سرکوب!

پاره‌ای از متفکران معاصر از همان نظریه انتخاب عقلایی استفاده برده‌اند تا توضیح دهند که کسانی که در معادلات قدرت قرار دارند، همواره از همان عقلانیت ابزار استفاده می‌کنند تا بتوانند تلاش خود برای کسب موقعیت و قدرت (در حقیقت سوداگری) بگونه‌ای توضیح دهند که در آن لایه‌های ابزاری عقل‌گرایی از پیش فرض‌های نظریه مورد نظر فراتر رفته است. البته پیش فرضهای اولیه ین نظریه‌های دستکاری شده تفاوت چندانی با بنیادهای تئوری کلاسیک انتخاب عقلایی ندارد یرا همه آنها بر مبانی فردگرایانه قرار گرفته‌اند. به این معنا که هرگاه رقابت‌ها به سطوح گسترده‌ای توسعه پیدا می‌کند، بازیگران درگیر در آن یعنی رهبران گروه‌های اجتماعی، به انگیزش‌های اصالت سود کشیده می‌شوند. آنها از روش‌های عقلایی استفاده می‌برند که در آنها ویژگی‌های ابزاری، حتی اساس و جوهر عقل‌گرایی را نیز رو به تحلیل می‌برد. بنابراین، عقلانیت به درجاتی تنزل پیدا می‌کند که گویی در مرکز آن نوعی جنون بیخردی هسته مرکزی و فعال همه تلاش‌های آنان است. این رهبران به اشکال مختلف می‌کوشند، منافع مورد نظر خود را اعم از اینکه مانند گروه‌های تبه کار کسب ثروت‌های هنگفت باشد، یا منافعی که مواضع آیینی و یا مذهبی آنها را حفظ کند، به پیش ببرند. مثال‌های ساده اینگونه به اصطلاح انتخاب عقلایی را می‌توان در جریانات اسلام‌گرایی سیاسی معاصر یافت که توضیح عقلایی انتخاب‌های آنان اغلب با متون مقدس مورد نظر نیز آمیخته است، اما این نوع عقلانیت انتخابی را باعث می‌شود که نتیجه آن سیه روزی، مرگ و نابودی برای مردم بیگناه است. بنابراین، هرچند اینگونه نگرش‌ها در واقع بازی‌های سیاسی

هستند که در زیر عقل‌گرایی پنهان می‌شوند، به نوعی با انتخاب‌هایی پیوند می‌یابند که هدف نهفته در آنها کسب سود و یا پیشبرد مواضع آنهاست.

دام جنگ[۱۴۴] نوشته «بروس مونتسکیتا» استاد دانشگاه نیویورک یک چنین انتخاب عقلایی را توضیح داده است. در فصول اول کتاب نویسنده همان روش فردگرایی را در تحلیل موضوع را ارائه کرده و استدلال می‌کند که کنشگران تصمیم در اصل طبق محاسباتی که می‌تواند منافع آنها را به حداکثر برساند تصمیم گیری می‌کنند. البته همانطوری که از نام کتاب بر می‌آید، منظور او کسانی است که جنگ‌های داخلی را در جوامع گوناگون هدایت می‌کنند، و درنتیجه برای آنان موضوع برد و باخت با محاسبه منافع (درواقع نوعی سنجش و انتخاب عقلایی) همراه است. این الگوی استدلالی در روح پیامی که متبادر می‌سازد بیشتر به نقطه نظرات ماکیاولی نزدیک است تا اینکه دربرگیرنده مواضعی باشد که اسمیت آنرا اتخاذ کرده است. با این وصف، اینگونه محاسبه سود و زیان بعنوان عاملی در نادیده گرفتن حقوق ذاتی مردم می‌تواند در برای اهداف فصل حاضر سودمند باشد. در نظر داشته باشیم که حکومت‌های غیر دمکراتیک، و بویژه آنهایی که با تمامیت خواهی آیینی همره هستند، همین الگوهای محاسباتی را برای ادامه حیات خود بکار می‌گیرند بی آنکه به روح عقلانیت بعنوان استعدادی برای از میان برداشتن موانع بر سر راه انسان اعتنایی داشته باشند. درحقیقت، ابزاری بودن عقلانیت برای آنها نیروی مهیب سرکوب مردم است تا اینکه راهی برای کاهش رنج‌های مردم باشد.

ضرورت این نوع تصمیم‌گیری را می‌توان در سازوکارهایی که برای در نظام‌های استبدادی و تمامیت خواه برای بسیج توده‌های نا آگاه بکار می‌گیرند مشاهده کرد. بعنوان مثال، کشاندن مردم به عرصه عمومی به شکل ادواری مانند انتخابات سراسری و محلی، مراسم رسمی مانند نماز جمعه، و روز قدس، و یا جولان دادن نیروهای حکومتی به مناسبت ایامی که طی آن حکومت می‌کشد نشان دهد که هنوز مشروعیت دارد و مردم از آن حمایت می‌کنند. در همه این موارد از محاسبات عقلایی ابزاری برای توجیه نحوه حکومت داری از یکسو، و سرکوب صداهای اعتراض از دیگر سو، استفاده می‌شود. حکومت محاسبه می‌کند، و همه ابزارهای فریب را با ابزارهایی که کارکرد عقلایی دارند بکار می‌گیرد. اما این نوع انتخاب عقلایی که بعنوان ابزاری برای پیشبرد سیاست‌های استبدادی بکار برده می‌شود، با روح انتخاب عقلایی که در فضایی خردمندانه توسط اسمیت توضیح داده می شود، تفاوت‌های

[144] Bueno de Mesquita, Bruce, *The War Trap*.

شایانی دارد. عقل‌گرایی از این دست، در حقیقت، نوع تحریف شده‌ای از نظریه انتخاب عقلایی[۱۴۵] است که می‌تواند در مواجه با معضلات ناخوانده، از خیر عمومی محافظت کرده و در راستای منافع عمومی قرار گیرد.

«مونتسکیتا» فرض می‌کند که این نوع استفاده ابزاری از عقل گرایی ممکن است به دلیل واکنش‌های متفاوتی باشد که از سوی تصمیم‌گیران نسبت به خطرات مورد تصور و یا تردیدهای که در پیش روی قرار می‌گیرند، انجام می‌گیرد تا بتوانند در برابر طرف دیگر مواضع خود را حفظ کرده و موضوعات مورد نظر را به بهترین شکل ممکن بهینه سازند. بنابراین نوع تصمیم‌گیری از فشارهای ساختارهای اجتماعی فراغ نیست، به این دلیل که ساختارها تصمیم گیرندگان را وادار می‌سازد تا تصمیم عقلایی را در پناه نظریه‌های اصالت سود برای خود توجیه کنند. در این نگرش، آرمان‌گرایی انسان دوستانه انتخاب منطقی اسمیت که بدون اطاعت از فرمان «ناظر بیطرف» برای خیر عمومی قابل تصور نیست، جایگاه خود را به انتخابی وا می‌گذارد که تنها در سایه واقعگرایی سیاسی توصیف می‌شود. در این واقعگرایی، دگرگونی‌های بنیادینی در اهداف و آرمان‌های انتخاب منطقی بروز می‌کند که به موجب آن دایره منطق نهفته در انتخاب فقط در حیطه واقعیت‌های موجود، و ترس‌ها و تردیدهای حاصل از آن تعریف می‌شود. درنتیجه، پیش فرض‌های این شکل بازسازی شده (یا تحریف شده) انتخاب عقلایی فقط به اهدافی که برای آن در نظر گرفته شده است، کاربرد داشته و از اهداف اجتماعی فاصله دارند. اما از آنجاییکه این بازتعریف انتخاب منطقی بعنوان واکنشی به خطرها و تهدیدها در جهان واقعیات سیاسی به حساب می‌آید، ممکن است اینگونه تصور شود که راه حلی منطقی برای موضوعات روبرو است. با این حساب، به درستی مشخص نیست خطرها و تهدیدها چگونه تعریف و تفسیر می‌شوند. بعنوان مثال، نهضت رهایی بخشی مردم برای آزادی و رهایی از حکومت‌های استبدادی به واقع تهدیدی به آن نظام هاست. اما آیا می‌توان نهضت رهایی بخشی مردم برای استیفای حقوق بشر و آزادی‌های اساسی خود را که بی تردید تهدیدی به منافع نظام‌های استبدادی است را می‌توان سرکوب کرده و آنرا بعنوان انتخابی منطقی در فضای واقعگرایی سیاسی توجیه کرد؟ اگر اینچنین است، آیا سرکوب بیشتر موجب فراهم آوردن خطرات و تهدیدهای بیشتری را نسبت به ادامه حیات آن نظام باعث نمی‌شود؟ آیا این دور باطل سرکوب و ستمگری قابلیت و توانایی مستمری می‌تواند داشته باشد، یا اینکه در بلند مدت نظام ناگزیر است تسلیم خواست مردم شود؟ این پرسش‌ها چالش‌های جدی را بر مقابل این نظریه قرار می‌دهند که پاسخ به آنها در شرایط

---

[145] A distorted perception of rational choice.

توسعه جهانشمول گفتمان حقوق بشر به آسانی امکان پذیر نیست. درواقع دامی که ستمگری برای مخالفان خود پهن می‌کند، درنهایت خود در آن گرفتار می‌شود.

«پال کولیه» در *شکستن دام منازعات: جنگ داخلی و سیاست توسعه*[۱۴۶] که با همکاری تعدادی دیگر از همفکران او در بانک جهانی تالیف شده است، حرص و آز رهبران را بعنوان عامل سرکوب‌ها و جنگ‌ها در نظر گرفته و برای توضیح آن نظریه انتخاب عقلایی را به شکلی دیگر باز تعریف می‌کند. اگر رهبران منازعات انتخاب عقلایی را بر می‌گزینند به این دلیل است که با حرص و طمع برای سود بیشتر و به حداکثر رساندن منافع خویش برانگیخته شده‌اند. «نظریه طمع ورزی»[۱۴۷] تنها عامل نهفته در انتخاب عقلایی است. هرچند که ممکن است منازعات به دلیل موضوعات مذهبی، موضوعات قومی، و یا ملاحظات آیینی و سیاسی بوجود آیند، اختلافات و منازعات به دلیل منافع اقتصادی و تلاش برای به حداکثر رساندن آنها از طریق سلطه بر همه منافع موجود انجام می‌شود. حتی برنامه‌های سیاسی و یا موضوعات قومی و یا مذهبی براساس حرص و طمع ورزی برانگیخته می‌شوند. در اصل جستجوی قدرت برای اینان به دلیل اهداف اقتصادی و به حداکثر رسانده آن از طریق سلطه بر منابع طبیعی و غیر طبیعی صورت می‌گیرد. آنها برای ثروت و مکنت برنامه ریزی کرده و آنها را با عنوان انتخاب عقلایی توضیح می‌دهند، در حالیکه مردم نیز از ناحیه نارضایتی از شرایط و خشم حاصل از بی عدالتی‌های گروه‌های مسلط به پا می‌خیزند. درنتیجه، طمع ورزی گروه‌های مسلط با زبانه‌های خشم مردم پیوند پیدا می کند. این پیوند طمع ورزی و خشم[۱۴۸] تنها چارچوبه تحلیلی برای ادراک قیام‌ها و جنگ و خونریزی‌ها را فراهم می‌آورد.

در خصوص جنگ‌های داخلی این نظریه کاربرد روشن‌تری دارد. گاهی اوقات منابع سودآور را از طریق قبضه کردن دولت حاصل می شود. «بارزترین مورد آن در مواردی اتفاق می‌افتد که کمک‌های خارجی به سوی دولت سرازیر می‌شود. در اینجا گروه‌های مخالف و شورشی سعی می‌کنند با سرنگونی دولت و جایگزین ساختن خود آنرا به دست آورند». (۲۰۰۳: ۶۴) این موضوع برای بسیاری از کشورهای کم درآمد، که کمک خارجی قطعاً بخش قابل توجهی از بودجه دولت است، حائز اهمیت بسیار است و به همین طریق گروه‌های را بیشتر بر می‌انگیزد برای کسب آن منابع مقابله خود با دولت حاکم را تشدید کنند. هرچند که «کولیه»

---

146 Paul Collier, *Breaking the Conflict Trap: Civil War and Development Policy.*
147 Greed theory.
148 Greed – grievance nexus

این نقطه نظرات را برای تحلیل مناقشات و اختلافات مسلحانه داخلی بکار می‌برد و بویژه بر شرایط کشورهای افریقایی تکیه می‌کند، فرضیه‌های نظریه او استعداد قابل توجهی برای درک شرایطی که در آن مردم خشم خود را به اشکال مختلف شامل قیام عمومی برعلیه گروه‌های حاکم ابراز می‌دارند، نشان می‌دهد. در این ارتباط است که انتخاب عقلایی سامان یافته براساس طمع ورزی همراه با تلاش برای سلطه بر منابع طبیعی و غیر طبیعی کشور، همچنین بیداری مردم و اراده سیاسی آنان برای خروج از عدم بلوغ خود–تحمیلی، چارچوب قانع کننده و مناسبی برای چرایی فوران خشم مردم و قیام آنها بر علیه حاکمیت را فراهم می‌آورد.

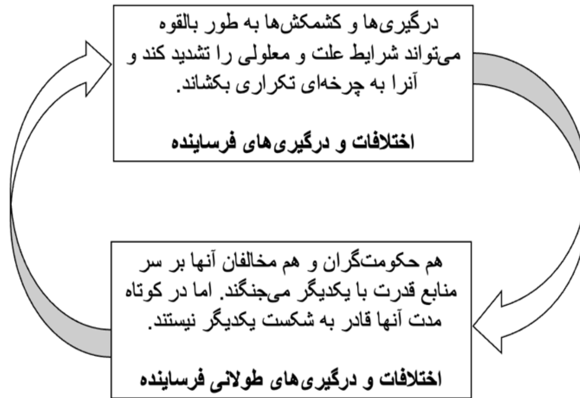
> انگیزه ها – نارضایتی و طمع – آشکارا بخشی از توضیح شورش هستند، اما اگر منحصراً بر انگیزه تمرکز کنیم، به سرعت با یک پارادوکس مواجه می شویم. در پاره‌ای از موقعیت‌ها وجود بی‌عدالتی، چه در حال حاضر و چه از نظر تاریخی، موجبات قیام را باعث نمی‌شود. جوامع به شدت سرکوبگر، مانند عراق و جمهوری دموکراتیک خلق کره، اغلب در راه اندازی جنگ داخلی شکست می‌خورند. جوامع به شدت نابرابر مانند شیلی و کنیا هم اغلب در ایجاد جنگ داخلی شکست خورده‌اند. موارد سوء استفاده از قومیت مانند تسلط سفیدپوستان در آفریقای جنوبی، و با نگاهی به تاریخ، سلطه نورمن ها در انگلیس از قدرت، اغلب منجر به جنگ داخلی نشده است. اما به نظر می‌رسد برخی از اشکال طرد سیاسی قومی خطر جنگ را افزایش می‌دهد. بنابراین، شاید طمع ورزی توضیح بهتری باشد، زیرا به نظر می‌رسد زیرا با تمایل به تصاحب منابع ارزشمند مرتبط است. برخی از رهبران شورشی به نظر می‌رسد بیشتر به یک برنامه شخصی متعهد هستند تا اینکه تمایل داشته باشند یک برنامه اجتماعی را دنبال کنند. با این حال، به نظر می‌رسد که طمع ورزی (برای ظرف عسل) ما را از این تحلیل خیلی دور نمی‌کند، زیرا کشورهایی که کمک‌های زیادی دریافت می کنند ،بسیار جذاب تر برای بروز درگیری‌ها برای غارت منابع هستند. (۸۹)

می‌بایست خاطر نشان ساخت که علی رغم استعدادهایی که در این نظریه برای درک چرایی قیام مردم علیه حکومت‌های فاسد و سرکوبگر وجود دارد، هدف اصل که «کولیه» و همفکرانش دنبال می‌کردند این بود که نشان دهند منازعات و اختلافات علل و ریشه‌های داخلی دارد و نمی‌بایست ساختارهای جهانی را برای درک آنها در نظر گرفت. درحقیقت، ماموریتی که این نظریه پردازان برعهده گرفتند، مانند همان موضعی که رابرت کاپلان اتخاذ

کرده بود و در فصل اول این کتاب توضیح داده شد، این بود که مشکلات مربوط به جوامعی که گرفتار نظام‌های سیاسی غیر دمکراتیک هستند، از درون آن جوامع سرچشمه می‌گیرد، و چگونگی آن به خودشان مربوط است. پس چرا باید انگشت اتهام را به سوی ساختارهای بین‌المللی و یا مداخلات خارجی نشانه رفت. حتی مماشات کشورهای توسعه یافته صنعتی و دمکراتیک هم براساس همین تحلیل‌ها می‌تواند توجیه شود.

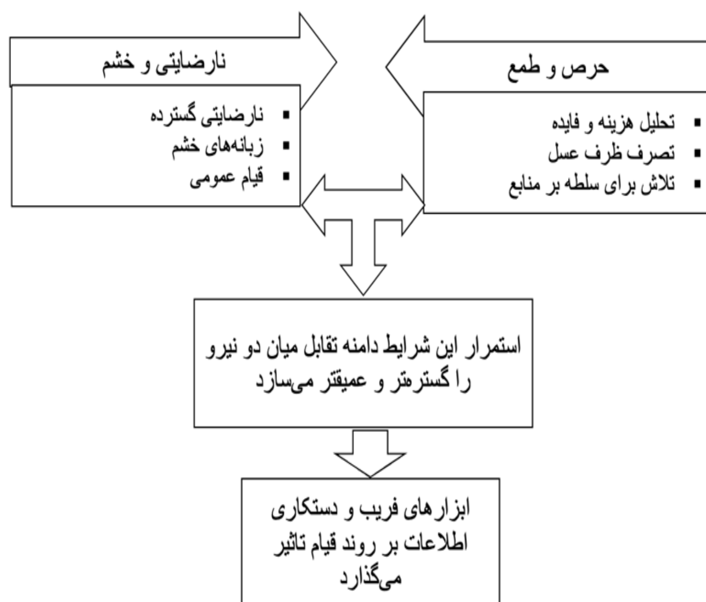
«کولیه» مشاور ارشد کمیسیون بلر در امور افریقا بود و در فاصله سالهای ۱۹۹۸ تا ۲۰۰۳ در بانک جهانی خدمت می‌کرد. او بعنوان رهبری گروهی از تحلیلگران پژوهش‌هایی را انجام داد تا طمع ورزی حاصل از سیاست گذاری‌های نولیبرال شرکت‌های غربی را با طمع ورزی رهبران جوامع غیر دمکراتیک جایگزین سازد. این تلاش زیرکانه در همان کتاب *شکستن دام منازعات: جنگ داخلی و سیاست توسعه*، ابعاد و جنبه‌های نظری به خود گرفت تا بتواند افکار عمومی را قانع سازد که مشکل در خود این جوامع قرار دارد. استدلال‌هایی که دراین کتاب، که در واقع مجموعه‌ای از مقالات است، بکار رفته است، توضیح می‌دهد که کشکش‌ها و درگیری‌های داخلی جوامع با خود سقوط اقتصادی، هرج و مرج، و بدبختی و تباهی را به دنبال می‌آورد. در نتیجه فسادها و بی کفایتی‌ها، زیرساختارهای کشور آسیب می‌بیند و فرصتی برای توسعه پیدا نمی‌کند، و جامعه به دلیل همان شرایط سیاسی غیر دمکراتیک نمی‌تواند جذابیتی برای سرمایه گذاری خارجی ایجاد کند. موضوعات پناهندگی، جابجایی‌های گسترده، فرار مغزها و سرمایه‌ها، توسعه بازارهای سیاه، گسترش بیماری‌ها، و بی‌ثباتی بر این معضلات افزوده می شود. مشکلات با موضوعات مخرب بین‌المللی هم ارتباط برقرار می‌کند و در نتیجه دامنه جنایت سازمان یافته مانند گسترش مواد مخدر، قاچاق انسان، پولشویی، تروریسم هم به بحران دامن می زند. همین خطوط فکری در مورد کشور خودمان، ایران امروز، قابل توجه و توضیح دهنده می‌باشد. سرمایه کشور بجای اینکه صرف توسعه یافتگی مدرن در همه ابعاد آن شود، در ظرفیت تولیدات نظامی و امور امنیتی بکار گرفته می‌شود. اینگونه جوامع که اغلب دچار توهم دشمنی فرضی هم هستند، سرمایه‌هایی را باید در جهت عمران کشور بکار گرفته شود، برای مبارزه با دشمن فرضی و ماجراجویی‌های خارجی بکار می‌گیرند. همچنین بدبینی‌ها و دشمنی‌هایی بروز می‌کند که اساس آن در همان سیاست‌های گروه فاسد و متوهم حاکم و متملقان آن است. در نتیجه ظرفیت عمومی کشور به سوی نابودی کشیده می‌شود، و در اینجاست که «دام منازعات و کشمکش‌ها» شکل می‌گیرد؛ دامی که در نهایت حاکمان را گرفتار زبانه‌های خشم و قیام عمومی مردم به ستوه آمده می‌سازد. به دلیل مقاومت حکومت در برابر مردم ناراضی و خشمگین، مماشات کشورهایی که ممکن است بتوانند صدای مردم را رساتر ساخته و مشروعیت نظام حاکم را به زیر سئوال بکشند، و ناآگاهی های مردم از

ظرفیت‌هایی که در ساختارهای بین‌المللی وجود دارد، و در نهایت چند دستگی و انشقاق میان نیروهای مبارز، کشمکش‌ها فرساینده می‌شوند. حکومت سرکوبگر همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد، و مردم هم برای آزادی و رهایی هزینه‌های آنرا پرداخت می‌کنند، و شوربختانه کسانی هم در این شرایط حساس بهره‌های لازم را برای منافع اقتصادی خود می‌برند. این چرخه ادامه پیدا می‌کند تا زمانی که نظام با هزینه‌های بسیار از پای درآید.



اگر به این سازوکار دقت بیشتری صورت گیرد، همان رابطه متقابل طمع مرزی حاکمان و خشم مردم به ستوه درآمده بهتر آشکار می‌شود. یعنی اینکه زبانه‌های خشم و قیام مردم علیه حاکمان واکنشی طبیعی به همان حاکمیت تبه کاران است که هرچند خود را در زیر داعیه‌های پر سرو صدا اما فریبنده‌ای مانند خدا، معنویت، و دین پنهان می‌کنند، اما درحقیقت در پی غارت ملک و ملت هستند. باید خاطر نشان ساخت که، همانگونه که در فصول پیشین توضیح داده شد، علل گوناگونی برای خشم مردم وجود داد. اما این تفسیر نظریه انتخاب عقلایی ظرفیت بالقوه بالایی برای درک چرایی زبانه‌ها خشم فراهم می‌سازد. رابطه میان این تفسیر چرایی قیام مردم با مفهوم عقلایی بودن ممکن است شبهاتی را ایجاد کند. برای جلوگیری از این مشکل به سادگی می‌توان توضیح داد که طرفین مرافعه به انتخاب عقلایی روی می‌آورند، اما ادراک آنها از امر عقلایی بودن متفاوت است. حکومت به استفاده ابزاری از ظرفیت عقلی محاسبه‌گر روی می‌آورد تا فریبکاری و سرکوب را ادامه داده و چند روزی بیشتر در قدرت باقی بماند تا غارت استمرار پیدا کند. این «طمع ورزی» برای بلعیدن تبه‌کارانه

«ظرف عسل»[149] نیاز به توجیهات و استفاده ابزاری از ظرفیت عقلی دارد که حکومت آنرا بکار می‌گیرد. بنابراین، درحالیکه نوعی عقل ابزاری و محاسبه گر در آن وجود دارد، این استفاده‌ای تبه‌کارانه و شوم است که موجبات همه مخاطرات و مصیبت‌ها را برای مردم و میهن باعث شده، و سرنوشت خطرناکی را نیز برای آینده رقم می‌زند. این همان مدل ماکیاولی مفهوم «انتخاب عقلایی» است که هدفش حفظ قدرت با هرقیمتی است. در نقطه مقابل، مفهوم «انتخاب عقلایی» برای مردم است که برای رهایی و رسیدن به آزادی انتخاب و بهای آن نیز پرداخته می‌شود. این نگرش به انتخاب عقلایی بیشتر به مفهوم انتخاب منطقی نزدیک است، یعنی شرایطی که در آن مردم عقلانیت فردگرایانه و معطوف به اصالت سود را با منطقی شدن (یعنی نوعی خرد جمعی)[150] برای خیر عمومی و منافع جمع برمی‌گزینند. با همه این توضیحات، باز هم باید بر رابطه متقابلاً چالشگر طمع‌ورزی بعنوان نوعی انتخاب از شوی حاکمان و زبانه‌های خشم و قیام بعنوان نوعی دیگر از انتخاب توسط مردم دقت کافی نمود. درواقع، در این شرایط تقابلی میان دو تفسیر از انتخاب عقلایی حضور دارد. انتخابی برای بقا با هدف غارت کشور، و انتخابی برای رهایی و رسیدن به آزادی.



149 Greed theory as the honey pot.
150 From rationality toward reasonableness.

ایران آشکار است، این است که این تنها رهبران طمع‌کار و تبه‌کار نیستند که در پی غارت ظرف عسل می باشند، لایه‌های کوچکتر قدرت نیز مانند یک الیگارشی بی ریشه در طی دوران حکومت اسلامی با اتصال خود با حاکمیت توانسته است در غارت سهمی از آن خود سازد. این افراد تهی از گوهر انسانی که همه استعداد خود را در گرداب مهیب سودپرستی به هرز کشانده‌اند، تنها آنانی نیستند که در ولایت ذوب شده و سرتعظیم در مقابل قدرت سرکوبگر خم کرده‌اند. چه بسا روشنفکر نمایانی که فقط به تجارت سودآور خود می‌اندیشند و همه ملک و ملت را برای کسب سود در بازار مکاره به اصطلاح نظام اسلامی معامله می‌کنند. برای اینان، انتخاب عقلایی به پلیدترین و رذیلانه‌ترین شکل ابزاری کشیده شده است. هریک از ما ممکن است در محیط پیرامونی خود با این نوع تهی شدگان از شرافت انسانی آشنا شده باشیم. اینان نه برای احساس خطر برای حاکمیت و قدرت تمامیت‌خواه، بلکه برای بهره بردن از خوان یغما مجیز نظام را می‌گویند و با حقارت و دریوزگی در برابر آن سر تعظیم فرود می‌آورند. لابیگران ریز و درشت حکومت اسلامی در غرب بخشی از این شرکای آلوده نظام را شکل می‌بخشند. گویی حکومت اسلامی بازاری است که مطاع آن فقط در اختیار تعاملگران بی شرافتی است که برای گرفتن بهره‌ای از طرف عسل هر ننگ و بدنامی را بجان میخرند و از آن ترس و واهمه‌ای هم ندارند. آنان از هر فرصتی برای فربه ساختن خود استفاده لازم را می‌برند. در واقع موج سوارانی هستند که بینان هستن خود را بر دوش مردم ستم دیده قرار داده‌اند.

به هرروی، نظریه انتخاب عقلایی در این تفسیری که در اینجا توصیف شد، با نقدهای جدی مواجه شده است. اولین و مهمترین این نقدها را باید در تاکید «کولیه» بر علل داخلی عقب ماندگی و شرایط سخت جوامعی می‌داند که گرفتار نظام‌های استبدادی هستند. درواقع، او کوشیده است نقش عوامل خارجی شامل مداخلات پنهان کشورهای قدرتمند، شرکت‌های چند ملیتی و سرمایه‌گذاری‌های آنان، فضاسازی اطلاعاتی، و شبکه‌های خبررسانی گمراه کننده را نادیده انگاشته، و درحقیقت آنها را از مداخلات و یا مماشات با حکمرانان مستبد مبرا سازد. این بینش در کتاب *عمق میلیارد: چرا فقیرترین کشورها در حال شکست هستند و چه کاری می‌توان برای آنها انجام داد،*[۱۵۱] کاملا آشکار است. او سعی می‌کند خوانندگان خود را قانع سازد که چرا کشورهای فقیر با وجود کمک‌ها و حمایت‌های بین‌المللی پیشرفت نمی‌کنند. بنظر او تنها دلیل این عقب ماندگی و شرایط شکننده همان شرایط داخلی اینگونه جوامع است و ساختارهای بین‌المللی در آن تاثیر گذار نبوده و نیست. بنظر می‌رسد که این نگرش

---

[151] Collier, P. (2007). *The Bottom Billion: Why the Poorest Countries are Failing and What Can Be Done About It*.

تقلیل گرایانه واحد تحلیل را آگاهانه بر روی موضوعاتی قرار داده است تا از طریق آن بتواند مسئولیت را از دوش نیروهای خارجی که در اینگونه مصیبت‌ها سهیم بوده‌اند، بردارد. به همین دلیل، این تفسیر انتخاب عقلایی نمی‌تواند دامنه وسیع و پیچیده عوامل دخیل در مشکلات اینگونه جوامع را توضیح دهد.

دومین نقد این است که اگر انگیزه کاربردی در انتخاب عقلایی به حداکثر سود و منافع می‌باشد، آیا دایره این عقلانیت فقط به رهبران و گروه‌های وابسته محدود است، یا اینکه مهم مردم به دلیل داشتن ظرفیت عقلایی نیز می‌توانند در جهت برخورداری از مزایای اجتماعی و منابع موجود بهره‌مند باشند. نظریه در اصل بر این فرضیه فردگرایانه قرار گرفته است، به این معنی که هر فرد انسانی با انتخاب عقلایی می‌تواند در جهت بهینه سازی منافع خود بگونه‌ای عقلایی بکوشد. اما در جوامعی که تحت حاکمیت غیردمکراتیک و سرکوبگر قرار دارند دایره کاربرد این نظریه فقط به کسانی محدود می‌شود که با حاکمیت سروکار و تعاملاتی دارند. درحقیقت، ساختارهای فکری و اجتماعی در اینگونه جوامع بگونه‌ای سامان یافته‌اند که امکان انتخاب عقلایی را از عموم مردم ربوده است. حتی می‌توان این فرضیه را نیز مطرح ساخت که توده‌های مردم به حاشیه رانده شده، به آنچنان ورطه آسیب پذیری رسیده‌اند که حتی ممکن است به این باور نرسیده باشند که می‌توانند، و باید انتخاب عقلایی داشته باشند. در اینجا به نقش نیروهای برآمده از تحجّر فکری در دستکاری افکار عمومی گروه‌هایی از مردم نیز اشاره کرد، که قادر نیستند، و مایل نیستند، به این نقطه فکری برسند که بعنوان یک انسان می‌بایست انتخابی عقلایی داشته باشند.

نقص دیگر مربوط به این نظریه را باید در نقش بازیگران اجتماعی بعنوان واحد تحلیل جستجو کرد. نظریه انتخاب عقلایی مورد نظر «مونتسکیتا» و «کولیه» بر رفتار کشورها و یا نیروهای شورشی نظارت دارد و در نتیجه در چارچوبه واقعگرایی سیاسی قابل توضیح است. به همین دلیل، برای کاربرد این نظریه در توضیح رفتار مردم یک جامعه که در برابر نظام استبدادی خود قیام می‌کنند، نیاز به تفسیری موثق می‌باشد که خود ممکن است پیش فرض‌های نظریه را مورد تردید قرار دهد. درواقع، این نیاز وجود دارد که برخی از پیش فرض‌های نظریه را به عاریت گرفته و آنها را در شرایط و متونی به آزمایش گذاشت که بتواند نیازهای پژوهشگر را تامین کند. برای این منظور، درک تفاوت بین آنچه کشورها در نظام بین‌المللی انجام می‌دهند و آنچه مردم در سرزمین خود انجام می‌دهند شایان اهمیت است. علاوه براین، قوانین و قواعد ناظر بر این دو نوع واحد تحلیل متفاوت هستند. قوانین ناظر بر رفتار کشورها، یا رفتار کشورها و نیروهای شورشی در حوزه حقوق بین‌الملل محل بحث

است، در حالیکه قیام مردم علیه حکومت‌های خودکامه با قوانین ملی کشورها مرتبط می‌باشد، هرچند که حقوق بشر بین‌المللی و همچنین حقوق کیفری بین‌المللی نیز بر آن نظارت دارد.

نقص دیگر نظریه انتخاب عقلایی که از زاویه دید «کولیه» توضیح داده شد این است که ماهیت رفتاری مردم خشمگینی که بر علیه حکومت استبدادی خود دست به قیام می‌زنند، تفاوت‌های اساسی با رفتار کشورها دارد. کشورها و دولت‌ها ذواتی سیاسی انتزاعی – حقوقی هستند که تعاملات آنها بیشتر عقلایی، علی و معلولی، و مکانیکی است. درحالیکه مردم آفریدگانی با ظرفیت عقلایی قائم به ذات بوده و اغلب با احساسات، باورها، بینش‌های آنها در جامعه‌ای که زندگی می‌کنند، مرتبط می‌باشد. آنها مخلوقاتی پیچیده و حتی دمدمی مزاج هستند، و ممکن است در اثر ناآگاهی‌ها به سادگی مواضع خود را تغییر داده اقدامات متفاوتی را در پیش گیرند. کشورها از عقلانیتی جمعی برخوردارند که ماهیت آن بنا بر ماهیت نظام سیاسی که دارند، از یکدیگر متفاوت است، در حالیکه مردم با تکیه بر ماهیت هم نهادین کننده عقلایی خود بگونه‌ای فردگرایانه تصمیم گرفته و اقدام می‌کنند. در نتیجه خشم مردم نسبت به حکومت خود ریشه‌های عمیقی در پیش زمینه‌هایی امتداد می‌دهد که با پیش فرض‌های ساده انگارانه نظریه انتخاب عقلایی قابل توضیح نیست.

پیچیدگی رفتار انسان چالش دیگری را نیز در برابر فرضیه‌های انتخاب عقلایی قرار می‌دهد. هرچند که این فرضیه‌ها در آغاز فصل توضیح داده شدند. برای درک رابطه رفتار انسان با آن فرضیه‌ها می‌توان چند فرض تکمیلی دیگر را نیز در نظر گرفت. اولین آنها این است که اولویت‌های مردم با نظمی منطقی در جایگاه‌هایی ثابت قرار گرفته‌اند، بنابراین از الزامات فرهنگی، ویژگی‌های تاریخی، و شرایط اجتماعی و رسوم عادات منفک و جدا می‌باشند. درواقع، نوعی نگرش غیرتاریخی برای توضیح رفتار انسان بعنوان آفریدگاری پیچیده در نظر گرفته شده است که نمی‌تواند با ماهیت تصمیم گیری‌هایی که اتخاذ می‌کند سازگار باشد. همچنین فرض می‌شود که انسان‌ها اشراف کامل بر محیط اجتماعی خود داشته و با داشتن اطلاعات کامل بر هر آنچه در محیط پیرامونی او می‌گذرد، تصمیم عقلایی اتخاذ می‌کند، درحالیکه انسان‌ها بعنوان بازیگران اجتماعی با محدودیت‌های بیشماری برای تصمیم گیری‌های مطابق با مقتضیات روبرو هستند. همین موضوع فرضیه دیگری را به این بحث فرا می‌خواند. این فرضیه انسان‌ها را همانند رایانه‌هایی درنظر می‌گیرد که با نظمی داخلی داده‌های از پیش تعیین شده را پردازش کرده و مطابق با برنامه‌های از پیش تعیین شده در اختیار دیگران قرار می‌دهد. اما مردم به دلیل داشتن احساسات اخلاقی، گرایشات طبیعی، هیجانات و عواطف مختلف، فشارها و تنگناهای روحی، تاثیرپذیری از اطلاعات نادرست و

هدفمند، حالات شهودی، و عوامل ناپیدای دیگری مواضع گوناگونی را اتخاذ می‌کنند که از طریق داده‌های ریاضی رایانه‌ای قابل توضیح نیستند.

انسان‌ها فراتر از حیطه انتزاعی رایانه مانند درونی که نظریه انتخاب عقلایی به آنها متصف می‌کند، و علاوه براینکه آفریدگانی چند وجهی و پیچیده هستند، در ذات خود همواره بر اساس الگوهای خود بیانی[۱۵۲] رفتار می‌کنند. آنها خویشتن خویش را با همه اصالت‌های درونی خویش که هویت آنها را شکل می‌بخشد، در حضوری اجتماعی به نمایش می‌گذارند، با ساختارهای ذهنی و عینی تعاملاتی را برقرار می‌کنند، و بر آن ساختارها شامل الگوهای تصمیم گیری تاپر می‌گذارند. به همین دلیل تصمیم‌گیری از فرد انسانی به فردی دیگر متفاوت می‌باشد. برای درک این تفاوت‌ها ارجاع به همان پیش فرض فردگرایی امری است که نمی‌توان آنرا به سادگی نادیده انگاشت. بنابراین، باید تاکید کرد که انسان‌ها نه موجودات صرف اقتصادی، و نه شبیه به رایانه‌ها هستند که با داده‌های معینی پردازش‌های خاصی را انجام دهند. انسان‌ها به ذاته آفریگانی اجتماعی و سیاسی، تغییر پذیر، قادر به تأملات اخلاقی، توان و قدرت سنجیدن، و دیگر ویژگی‌هایی است که او را از هر موجود دیگری متفاوت می‌سازد. به همین دلیل در فضاها و فرصت‌های متفاوتی که پیش می‌آید، و ممکن است قابل پیش بینی نباشد، اهداف خود را پیوسته مورد بازبینی قرار داده و مطابق با تأملات سنجیده‌ای که دامنه گسترده‌تر و عمیقتری از محاسبه ساده سود و زیان باشد، تصمیم می‌گیرند و مسئولیت آنرا نیز می‌پذیرند.

با همه این اوصاف، نظریه انتخاب عقلایی چارچوبه تحلیلی جذابی را فراهم می‌آورد تا با تکیه بر آن بتوان یکی از موضوعات چرایی خشم مردم و قیام آنها بر علیه حکومت‌های خودکامه توضیح داد. فصل بعدی، دامنه تحلیل‌ها را به سوی نظریه‌هایی هدایت می‌کند که اینگونه انتخاب را با شکل گیری نظریه‌های روابط قدرت توضیح می‌دهد. نظریه‌های تفسیری – برهانی که در فصل بعدی به آنها پرداخته خواهد شد، اساسا مفهوم عقلایی بودن را به پرسشی جدی فرا می‌خوانند تا بتوانند افق متفاوتی برای چرایی خشم مردم در اختیار علاقه مندان قرار دهند.

[152] Self-expression

فصل هشتم

تحلیل برهانی خشم مردم

طرح موضوع

در فصل ششم این موضوع به بحث گذاشته شد که سیاست‌های سرکوب و اعمال خشونت برعلیه مردم در ساختارهای آشکار و نهان اجتماعی ریشه دارند. منظور این است که بیش از آنکه افراد انسانی در برنامه ریزی‌های اعمال خشونت و سرکوب مداخله داشته باشند، این گفتمان و عناصر تشکیل دهنده آن یعنی زبان و واژه‌های با دقت انتخاب شده هستند که در چنین سیاست‌هایی مشارکت داشته و آنها را توجیه می‌کنند. اما زبان صرفاً ابزاری نیست که مکنوناتی را بیان می‌دارد، بلکه احساسات مردم را نیز جهت می‌دهد، و هر چه بی چون و چرا و ناخودآگاه فرد خود را به آن زبان تسلیم کند، به همان میزان فلسفه حیات و اهداف او در جهاتی که گفتمان تعیین کرده است، سوق داده می‌شود. گویی کلمات و واژه‌های زبانی مانند مخدرهایی هستند که ممکن است بدون توجه استعمال شوند زیرا به نظر می‌رسد که تاثیر نابود کننده‌ای بر بدن ندارند. اما پس از مدتی واکنش مخرب آنها بر بدن آشکار می‌شود. این رابطه میان زبان و گفتمان توجیه کننده سرکوب تا بدانجاست که گویی راه گریزی از آن نیست. در حقیقت سیاست‌های حذف، سرکوب، اعمال خشونت، و درگیری‌ها و نبردها موضوعات «ساختی گفتمانی»[۱۵۳] هستند. منظور این است که باور داشتن به پاره‌ای از عقاید که سرکوب را توجیه می‌کنند، به شکلی از آگاهی کاذب در نگرش مردم به مفهوم حیات اجتماعی تبدیل می‌شوند که آنها را وا می‌دارد آن توجیهات را بعنوان حقیقت غیرقابل تردید بپذیرند، و حتی با سیاست‌های سرکوب و اختناق مشارکت داشته باشند. بنابراین، پیش از آنکه در صدد راه چاره‌ای برای مقابله با سیاست‌های خشونت باشیم، مهمتر آن است که

---

[153] Discursive Construction

بدانیم چرا و چگونه زبان بر باورها و گفتمان ناظر بر آن نفوذ پیدا کرده است، و از طریق چه سازوکارهایی سلطه و استمرار این نفوذ را حفظ می‌کند. در این چرایی و چگونگی نیز این پرسش مطرح می‌شود که اگر ساختارهای زبانی باورها را شکل می‌بخشند، یا اینکه حداقل تاثیر نافذی بر آن دارند، آیا باید فرد را مسئول انجام خشونت‌ها دانست یا اینکه آن ساختارهای زبانی وقوع سیاست‌های سرکوب و توجیه آنها را باعث می‌شوند؟

برای توضیح رابطه میان زبان و کنش اجتماعی و واکنش نسبت به آن که سرانجام به موضوع مسئولیت کشیده می‌شود، همچنان باید به کارکرد زبان بعنوان سازنده موضوعات اجتماعی و نه مجموعه‌ای از کلمات که ساختاری انتقالی را تشکیل می‌دهند توجه کرد. درواقع هرچند که فرد در بیان مکنونات قلبی و نیات خود واژه‌ها و کلماتی را بکار می‌برد و از طریق آنها نگرش و خواست خود را به دیگران منتقل می‌کند. اما در این انتقال زبانی ممکن است فرد مستقل قائم به خویش نباشد که بدور از گفتمان حاکم بر روابط اجتماعی تصمیم بگیرد و عمل کند. گفتمان همانند ظرفیت فرهنگی ناپیدایی زبانی را در اختیار فرد قرار می‌دهد که ضرورتا برآمده از اراده مستقل حاکم او نیست، هرچند که تصور می‌کند اینچنین است. بنابراین، به همان اندازه که کلمات را تنظیم می‌کند، موضوع را هم تولید کرده، و در عین حال از موضوعاتی که در اختیار اراده آگاهانه او نیست تاثیر می‌پذیرد. شاید فضای حاکم بر فضای مجازی و قطب بندی‌های حاصل از آن در رابطه با فلسطین و اسرائیل بتواند مثال خوبی باشد. امروزه بعنوان یک گرایش کلی در سطح اغلب دانشگاه‌های امریکا فضای ضد یهودی به سرعت در حال گسترش است. اغلب هواداران فلسطین با احساسات خویش در برابر کسانی که آنها را به تامل کردن فرا می‌خوانند، واکنش نشان داده و حتی از خشونت فیزیکی هم کوتاهی نمی‌ورزند. این درحالی است که در مرکز همه این مجادلات آنچه قابل تامل است گفتمانی است که با مظلوم معرفی کردن مردمان فلسطینی اراده بسیاری از جوانان و مردم خوش نیت و پاک دل را در تسخیر خود می‌گیرد و آنها را به سوی یهودی ستیزی می‌کشاند. این درحالی است که یهودیت بعنوان یک دین ابراهیمی مورد احترام اسلام است. اما همان گفتمان یهودی ستیزی حتی پیام اسلام در باره احترام به دیانت یهودی و باورمندان به آنرا در چارچوب احساسات گرفتار ساخته و مانع از این شده است که درک روشنی از شرایط منطقه شکل گیرد تا براساس آن همان پشتوانه مردمی در سمت و سوی پایان بخشیدن به معضل کهن چندین ساله روانه شود.

این فرمول که در گفتمان مسلط تبلور یافته است، ضرورت توضیح رابطه میان زبان و کنش اجتماعی بویژه در جایی که سیاست‌های خشونت و سرکوب اعمال می‌شود را اجتناب ناپذیر

می‌سازد. در نتیجه باید بررسی کرد که چگونه رویه‌های برهانی توضیح دهنده آن رابطه‌ها در درون ساختارهای اجتماعی، قدرت و سیاست‌های خاصی را بر مردم اعمال می‌کند بگونه‌ای که مقاومت کمتری را نیز همراه می‌آورد. درعین حال باید مشخص شود که چگونه گفتمان، رویه‌های گفتاری و زبان مندرج در آنها، و همچنین ویژگی‌های نوشتاری آنها بعنوان نمایندگی طرز تفکر خاصی یک موضوع و یا یک رویه فرهنگی دوره زمانی خاصی را تعریف و مشخص می‌کنند. اگر بتوان این فرضیه‌ها را با دقت دنبال کرده و عناصر ساختاری آنرا توضیح داد، در آن صورت نه تنها چرایی و چگونگی شکل گیری قدرت پنهان، بلکه پذیرش و مشروعیت آن در نزد مردم نیز روشنتر خواهد شد. در حقیقت، با دنبال کردن این فرضیه‌ها بهتر می‌توان چرایی تسلیم مردم در برابر قدرت پنهانی که خشونت و سرکوب را اعمال کرده، سلطه بر باورها و افکار عمومی را می‌گستراند، بهتر و روشنتر درم کرد.

کلید واژگان

تحلیل گفتمان، زبان و ساختارهای آن، سلطه پنهان، رضایت عامه، رویه‌های فرهنگی، روایت‌ها، واقعیت،

طرح موضوع

نظریه‌های تحلیل گفتمانی این بحث را به مرکز توجه می‌کشانند که پایمال کردن حقوق ذاتی مردم و نادیده انگاشتن قواعد و معیارهای دمکراتیک از سیاست‌های سرکوب و اعمال خشونت ریشه‌های عمیقی در اتخاذ نا آگاهانه واژه‌ها، زبان، گفتمان، و روایت‌ها دارند. این ناآگاهی همچون جریان مسمومی تاروپود باورها و اعتقادات مردم را در بر می‌گیرد بگونه‌ای که نه تنها آنها آن نوع سیاست‌ها را پذیرفته و کاملا عادی و مشروع تصور می‌کنند، برای اجرا و اعمال آن نیز از مشارکت و همدستی دریغ نمی‌ورزند. گویی قدرت چنان در باورها و جهان بینی مردم ریشه می‌دواند که آن باورمندان نمی‌توانند هیچ اراده مستقلی که ویژگی آفریدگان خردمند است را از خود نشان داده و یا حتی کوچکترین پرسشی را در برابر آن مطرح سازند. غرق شدن در اینگونه باورها که نوعی فضیلت اعتقادی تلقی می‌شود، آن باورمندان را در پیشوا و رهبری آنچنان ذوب می‌سازد برایش حاضرند همنوعان خود را با قساوت از سر راه بردارند و جان خود را برای آن تقدیم کنند. در این شیوه تحلیل چرایی اعمال خشونت و سیاست‌های سرکوب، ساختارهای پنهانی در مرکز تحلیل قرار می‌گیرند که با روایت‌هایی آمیخته‌اند که باورهای مردم را شکل بخشیده و آنها را در جهت اهداف نظام سیاسی حاکم بسیج می‌کند. به اصطلاح قدرت پنهان به این دلیل پابرجا مانده و به حیات خود ادامه می‌دهد که توانسته است از طریق به اصطلاح شستشوی مغزی، کنترل افکار عامه

را در اختیار خود گرفته و از طریق آنها سیاست‌های سرکوب را اعمال کند. بنابراین اجرا کنندگان، توجیه کنندگان، همدستان، و حتی گروه‌های بیطرف ناظر (به اصطلاح قشر خاکستری) همگی در درون آن ساختارهای پنهان قدرت باید توضیح داده شوند و این توضیح بدون در نظر گرفتن زبان، روایات، و گفتمان امکان ناپذیر است. این زبان و گفتمان است که واقعیت‌های کاذب را بعنوان حقیقت در باورهای عمومی توجیه کرده و عادی و طبیعی، و حتی از همه مهمتر مقدس، نشان می‌دهد.

تحلیل گفتمانی سیاست‌های سرکوب را بعنوان ساختارهای اجتماعی به تصویر می‌کشد که با اهداف مشخصی بوجود آمده و برای ادامه حیات خود نیز سازوکارهای متناسبی را در باورها و اعتقادات عمومی بوجود آورده و ساختار می‌بخشد. بنابراین باید به ماهیت آن ساختارهای اجتماعی که اراده مردم را مصلوب خود می‌سازد، پرداخته شود تا از طریق آن بتوان با ارتقای آگاهی‌ها نسبت به کارکرد گفتمان، موج مخالفت‌های موثری را در مقابله با سرکوب و خشونت برانگیخت. برای این منظور، روش‌های مبتنی بر دوشاخه شدگی و دوگانه گرایی[۱۵۴] مانند خبرگان – عامه، طمع ورزی نیروهای مسلط – توده‌های ناراضی، و یا عاملیت – ساختار ساده‌انگارانه بنظر می‌رسند زیرا بدون نفوذ کارکرد زبان و روایت‌ها نمی‌توان آنها را به روشنی توضیح داد. تحلیل گفتمانی ساختارهای پنهان قدرت می‌کوشد این نفوذ را عیان ساخته و کارکرد آنرا با هدف اعتلای آگاهی عمومی برای ایجاد مقاومت در مردم توضیح دهد. بنابراین، مناسب است که ریشه‌های فکری و فلسفی گفتمان سازی و خلق اینگونه روایات و حکایات که اغلب از پیش زمینه‌های فکری و فلسفی غرب سرچشمه می‌گیرند، توضیح داده شوند. البته ممکن است متفکران مشابهی در سنتهای غیر غربی هم در این حوزه فکری کار کرده و آثاری از خود یاد گذاشته باشند. اما بطور عمده در فلسفه سیاسی و اجتماعی غرب متفکرانی به این هدف همت گمارده‌اند. بعنوان مثال فردریش ویلهلم نیچه[۱۵۵]، لودویگ یوزف یوهان ویتگنشتاین[۱۵۶]، یورگن هابرماس[۱۵۷]، پیر لاکائو[۱۵۸]، شانتال موفه[۱۵۹]، پال میشل فوکو[۱۶۰]، و آنتونیو فرانچسکو گرامشی[۱۶۱] که اغلب نگرشی شالوده شکن را آثار خود دنبال می‌کنند،

---

[154] Dichotomous view – binary oppositions
[155] Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 – 1900).
[156] Ludwig Josef Johann Wittgenstein (1889 – 1951).
[157] Jürgen Habermas (1929 -).
[158] Pierre Lacau (1873 – 1963).
[159] Chantal Mouffe (1943 -).
[160] -Michel Foucault
[161] Antonio Francesco Gramsci

اینگونه تحلیل‌های برهانی را دنبال کرده‌اند. بررسی کامل تحلیل‌های فلسفی این متفکران را نمی‌توان در این فصل که فقط به معرفی کوتاهی از تحلیل‌های برهانی می‌پردازد، انجام داد. اما برای اینکه شروعی در اینگونه نگرش‌های فلسفی سیاسی برای توضیح قدرت پنهان فراهم آید، فقط شرحی اجمالی از اندیشه‌های یکی از آنها، و آن هم در چند فراز ساده، ارائه می‌شود.

در *تحقیقات فلسفی*، ویتگنشتاین به بازی‌های زبانی برای توضیح مفاهیم فلسفی و اعمالی که از آنها سرچشمه می‌گیرند پرداخته و استدلال می‌کند که حتی یک واژه ساده فقط به دلیل نقشی که در بازی زندگی ایفا می‌کند معنای خاصی را با خود حمل می‌کند. «هر کلمه معنایی دارد. این معنا با کلمه همبستگی دارد. موضوعی است که کلمه برای آن قرار دارد». (۱۹۵۸: ۲) در آغاز شکل گیری جوامع بشری از طریق نامگذاری اشیای پیرامونی فرآیند یادگیری نیز آغاز می‌شود. معمولا اسامی خاصی برای اشیائی مانند ابر، آسمان، و یا کوه و درخت، یا سیب و پرتقال بکار می‌رود تا از طریق آن معانی خاصی به ذهن یاد گیرنده افاده شود. کودکان در مراحل اولیه یادگیری معانی را از طریق همین رابطه میان شئی و معانی خاصی که از آن به ذهن متبادر می‌شود، با دنیای پیرامون خود آشنا می‌شوند. «در آموزش زبان فرآیند زیر رخ می‌دهد: زبان آموز اشیا را نام می برد. یعنی وقتی معلم به سنگ اشاره می‌کند، کلمه را به زبان می‌آورد. – و این تمرین ساده‌تر هم وجود خواهد داشت: دانش آموز کلمات را بعد از معلم تکرار می‌کند – – هر دوی اینها فرآیندهایی شبیه به زبان هستند». (۵) رابطه میان شیئی و نامی که برای توصیف آن بکار می‌رود، به کمک ساختارهای زبانی معنا پیدا می‌کند. دراینجا نحوه استفاده از کلمات معنی مورد نظر را برای فرد قابل فهم می‌سازد. بنابراین، رابطه میان شیئی و نامی که براساس قرارداد خاص زبانی در نظر گرفته شده است، وقتی در فرآیند یادگیری مشارکت می‌کند که نحوه استفاده از کلمه بتواند معنای آنرا آشکار سازد. بدون این معنی، رابطه مذکور نمی‌تواند ضرورت وجودی خود را نشان دهد. «برای دسته بزرگی از موارد – البته نه برای همه – که در آنها از کلمه "معنا" استفاده می کنیم، می‌توانیم آن را چنین تعریف کنیم: معنای یک کلمه در استفاده از آن در زبان است. و معنای اسم گاهی با اشاره به حامل آن توضیح داده می شود». (۲۱–۲۰) به همین دلیل می‌توان آنرا بازی‌های زبانی نامید. همراه با این بازی‌ها اقداماتی هم که با آنها آمیخته شده‌اند، بازی زبانی می‌باشند.

حال اگر نحوه استفاده از کلمات و معانی را که با خود حمل می‌کنند، بررسی کنیم، خواهیم دید که مرزهای مشخص و ثابت شده‌ای برای استفاده از کلمات وجود ندارد. به همین سان،

هیچ تعریفی از کلمه «بازی» نمی‌تواند هر چیزی را که یک بازی است شامل شود و هر چیزی را که یک بازی نیست استثنا کند. رابطه بین کاربردهای مختلف کلمه «بازی» مانند رابطه بین اعضای مختلف یک خانواده است. شباهت میان آنها وجود دارد، اما ما نمی‌توانیم هیچ تعریف سفت و سختی از این شباهت ارائه دهیم. مرزهایی که معانی کلمات را تعیین می‌کنند آنچنان دقیق نیستند.

> من نمی توانم برای توصیف این شباهت ها بیانی بهتر از «شباهت‌های خانوادگی» پیدا کنم. برای شباهت‌های مختلف بین اعضای یک خانواده: اندام‌ها، ویژگی‌ها، رنگ چشم، راه رفتن، خلق و خو، و غیره و غیره. و به عنوان مثال، انواع اعداد به همین ترتیب یک خانواده را تشکیل می‌دهند. چرا چیزی را «عدد» می‌نامیم؟ خوب، شاید به این دلیل که رابطه مستقیمی با چندین چیز دارد که تاکنون اعداد نامیده می‌شدند... ما مفهوم عدد خود را گسترش می‌دهیم همانطور که چرخاندن یک نخ فیبر را روی الیاف می‌پیچیم. استحکام نخ در این واقعیت نیست که الیاف در تمام طول آن بچرخد، بلکه در همپوشانی بسیاری از الیاف است. (۳۲)

با این توضیحات ساده، ویتگنشتاین این موضوع را مطرح می‌سازد که هدف تحقیقات فلسفی این نیست که تئوری‌های پیچیده و یا پنهانی که ویژگی‌های سطحی زبانی را توضیح می‌دهند، بررسی شوند. بلکه موضوع مورد نظر این است که استفاده از زبان برای اهدافی خاص مورد توجه قرار گیرد تا مردم متوجه شوند که از زبان استفاده‌های مغرضانه انجام می‌گیرد. موضوع هنگامی بویژه حساس است که نظریه‌های متافیزیکی محل بحث باشد. برای مثال، ممکن است وسوسه شویم که به درک موضوعاتی، تفکر در باره آنها، معانی مستتر در آنها، قصد و نیت وغیره به‌عنوان فرآیندهای ذهنی مشخص فکر کنیم. براین اساس، اگر بتوانم با تفکر صحبت کرده و معانی مورد نظر خود را انتقال دهیم، این تفکر یک کنش ذهنی ناملموس است که زیربنای گفتار را تشکیل می‌دهد. برای روشن ساختن اینگونه روابط میان کلمات و معانی آنها، ویتگنشتاین با بررسی دستور زبانی کلمات «فهمیدن» و «ادراک آنها» توضیح می‌دهد که معیارهای لازم برای تعیین اینکه آیا کسی چیزی را فهمیده یا در حال خواندن چیزی است که معنی صحیح آنرا درک می‌کند، براساس حالات یا فرآیندهای درونی انجام نمی‌شود. اغلب ما تصور می‌کنیم که مردم بر اساس رفتار بیرونی خود آن موضوعات را فهمیده و یا می‌خوانند تا معانی آنها را درک کنند. درعین حال، مردم کمتر به تفسیر قوانین فکر می‌کنند. بلکه به سادگی آنها را دنبال می‌کنند. به همین سان، درک مردم از یکدیگر توسط هیچ زمینه توجیهی نهایی ثابت نمی‌شود، بلکه با مشارکت در اشکال خاصی از زندگی

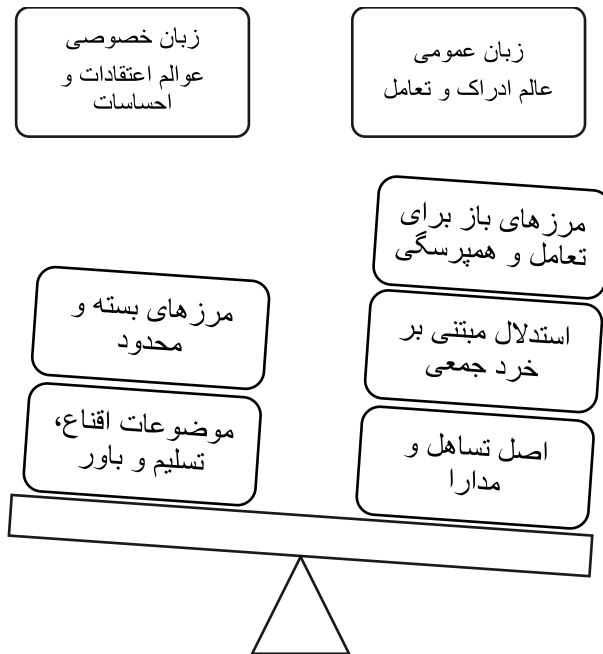
است که زمینه ادراک جمعی فراهم می‌شود. «پس شما می‌گویید که توافق انسانی تعیین می‌کند که چه چیزی درست است و چه چیزی نادرست است؟ – این چیزی است که انسان‌ها می‌گویند درست و نادرست است و آنها به زبانی که در باره زندگی استفاده می‌کنند، توافق دارند». (۸۸)

از آنجایی که کارکرد زبان به شیوه‌ها و اشکال زندگی مشترک متکی است، مفهوم زبان خصوصی نمی‌تواند دارای بار معنایی در حیات اجتماعی باشد. «گزاره احساسات خصوصی هستند. قابل مقایسه با این که فردی با خودش صبر صحبت می‌کند». (۹۰) آیا این مر خصوصی می‌تواند بر قلمرو عمومی تاثیر گذار باشد؟ پاسخ نمی‌تواند دارای منطق روشنی باشد. هیچ فایده‌ای برای ایجاد یک زبان خصوصی که احساسات درونی را به گونه‌ای توصیف می‌کند که فقط یک نفر بتواند آنها را درک کند، وجود نخواهد داشت، زیرا هیچ معیاری وجود نخواهد داشت که استفاده صحیح از کلمات را در محدوده‌ای جمعی که برای همگان قابل درک باشد تعیین کند. در حقیقت، صحبت در مورد احساسات درونی و عوالم خصوصی شبیه به امور بیرونی نیست که بتواند برای همه بطور نسبی قابل درک و فهمیدن باشد. با احساسات و عواطف و یا اعتقادات و باورها که همگی به حوزه خصوصی مرتبط می‌باشند، جهان خارج برای همه یکسان به تصویر کشیده نمی‌شوند زیرا مفاهیم مربوط به آگاهی و کنش و واکنش به اشکال کاملاً متفاوتی عمل می‌کنند. موضوع این است که «من به سادگی نام‌ها را با احساسات مرتبط می‌کنم و از این نام‌ها در توصیف استفاده میکنم». (۹۲) بعنوان مثال، دیگران با مشاهده رفتار من می‌توانند بفهمند که من درد دارم، اما ادراک درد آنگونه که با تمام وجود دردمند احساس می‌شود، برای دیگری قابل فهم نیست. بنابراین، شناخت و معرفت نسبت به درد از طریق احساسات امکان پذیر نبوده و در هنگام واکنش هم برای دیگری فقط نوعی همدلی به همراه می‌آورد تا این موضوع معرفت کامل نسبت به درد باشد. بنابراین، درد برای دردمند می‌تواند افاده معنی داشته باشد. «اگر برای خود یک تعریف خصوصی از یک کلمه ارائه کرده‌اید، پس باید در باطن خود متعهد شوید که آن کلمه درد را چنین و چنان به کار ببرید». (۹۴) درحققیقت، اگر فرد با درون خود درد را می‌فهمد و می‌کوشد آنرا بیان کند، این زبانی خصوصی است که دیگران قادر به دریافت اعماق آن نیستند زیرا درد را نمی‌توان با اشاره به چیزی بیرون از وجود و هستن انسان توضیح داد.

> به آبی آسمان نگاه کن و با خود بگو: «آسمان چقدر آبی است!» – وقتی این کار را خود به خود انجام می‌دهید – بدون اهداف فلسفی – این تصور هرگز به ذهن شما خطور نمی‌کند که این تصور از رنگ فقط متعلق به

شماست. و شما هیچ تردیدی ندارید که آن را برای دیگری بیان کنید. اما اگر هنگام گفتن کلمات به آسمان اشاره کنید. من می‌گویم: شما این احساس را ندارید که به خودتان اشاره کنید، که اغلب با «نام بردن حس» همراه است، زمانی که فرد به «زبان خصوصی» فکر می‌کند. همچنین فکر نمی‌کنید که واقعاً نباید با دست خود به رنگ اشاره کنید، بلکه باید با توجه خود به آن اشاره کنید. (۹۶)

شاید مثال دیگری بهتر بتواند تفاوت‌های میان عوالم خصوصی و مقتضیات اجتماعی از نقطه نظر کارکرد زبان روشنتر سازد. در فلسفه اجتماعی و سیاسی، مفهوم گوناگونی به این معنی است که باورمندان به عقاید مختلف با شرط در نظر داشتن «اصل عدم آسیب و یا مزاحمت برای دیگران» می‌توانند اعتقادات خود را دنبال کنند. توضیح فلسفی این نظریه لیبرال اینگونه است که براساس اصل آزادی‌های مدنی و اجتماعی هر فردی می‌بایست نه تنها در انجام اعتقادات شخصی خود آزاد باشد، آنرا باید برای دیگران نیز محترم بشمارد. در این نظریه هر نوع تلاش برای اقناع دیگران برای تغییر باورها و اعتقادات خود، در مغایرت تام با اصل آزادی و برابری قرار می‌گیرد، به این دلیل که امکان ورود به درون و اعماق افکار و باورهای دیگران در تناقض با خردمند جمعی که بر گفتمان اجتماعی نظارت دارد قرار می‌گیرد. به زبان بهتر، می‌توان این فرضیه را به آزمایش گذاشت که هر فردی ممکن است به نقطه نظرات اعتقادی و احساسات و باورهای دیگران بدون هیچ پیش داوری توجه کرده و به آنها احترام بگذارد. به همین دلیل اصل مدارا و تساهل در زیربنای فلسفه اجتماعی لیبرال قرار گرفته است. اما معنا و رفتارهای حاصل از آن باورهای خصوصی بگونه‌ای نیست که بتواند به دانشی انجامد که توسط همه مردم در فضای اجتماعی قابل درک و قبول باشد. به همین ترتیب، زبان دو عالم خصوصی و عمومی متفاوت می‌باشند. زبانی می‌تواند معانی قابل ادراک برای همه را با خود حمل کند که بر خرد اجتماعی استوار شده باشد. درغیر اینصورت زبان خصوصی در حد توهمی باقی می‌ماند، همانند چیزی نا مشهودی که فقط با خود آگاهی قابل مقایسه است. برای عبور از محدودیت‌های این عالم خصوصی، مرزهای زبانی آن باید به الزامات حیطه عمومی توسعه داده شود تا بتواند معانی را حمل کند که برای عموم براساس عقلانیت اجتماعی قابل درک باشد.



تلاش ویتگنشتاین این بود که توضیح دهد موضوعات مربوط به باورمندی و اعتقادات خصوصی را نمی‌توان برای همیشه و بطور قطع و یقین حل و فصل نمود زیرا که عوالم درونی قابل ادراک برای مقاصد مشترک عمومی در جهان بیرون نیستند. اینها درحقیقت دو نوع ساختار متفاوت می‌باشند که هرکدام مرزهای معنایی و مفهومی خود را تعریف کرده، و هر کدام بازتاب‌های اجتماعی خود را دارند. به عبارت روشنتر، عقلانیت ناظر بر عوالم خصوصی مطلق و اقناعی است. یک باورمند به ابعاد مابعدالطبیعه مذهبی، بعنوان مثال، در باور خود به نوعی ایقان رسیده است که براساس آن همه موضوعات دنیوی و اخروی را می توان قطعا حل و فصل نمود. این ادراک که با باورهای درونی و خصوصی فرد آمیخته و عجین شده است، راه حل‌های خاص خود را نیز به باورمند نشان می‌دهد. برای او، یعنی باورمند، کنکاش عقلایی به این معنی است که مرام و مسلک او قادر است راه حل‌های قطعی برای همه موضوعات جهان ارائه کند.[۱۶۲] حال در نظر بگیریم که گروه‌های اعتقادی مختلفی در جامعه زندگی می‌کنند که هر کدام نظام باورمندی خود را دارند، و هر کدام از آنها معتقد

---

[162] “Solving” an issue in a definite way. It is provable.

هستند که نگرش فکری و اعتقادی آنها قادر است همه موضوع اجتماعی را بطور قطعی حل و فصل کند. نتیجه چه خواهد بود؟ بی‌تردید آنها مقابل یکدیگر قرار گرفته و نگرش‌ها و سیاست‌های حذف کننده‌ای را نسبت به یکدیگر اتخاذ می‌کنند که ماحصل آن به جز اختلاف، درگیری، و جنگ‌های خونین نخواهد بود. در اینجا هر کدام از این نظام‌های باورمندی زبان خاص (خصوصی) خود را برای توضیح روش زندگی اجتماعی بکار می‌برد، و از آنجاییکه طرف دیگر نیز چنین اعتقادی را برای خود برگزیده است، و حقانیت طرف مقابل را انکار می‌کند، تبادل افکار به نبردی غیرقابل اجتناب منتهی می‌شود. مولانا جلال الدین رومی با چه زیبایی این مشکل زبانی را به شرح کشیده است:

پیل اندر خانه تاریک بود   عرضه را آورده بودندش هنود

از برای دیدنش مردم بسی   اندر آن ظلمت همی شد هر کسی

دیدنش با چشم چون ممکن نبود   اندر آن تاریکیش کف می‌بسود

آن یکی را کف به خرطوم افتاد.   گفت همچون ناودان است این نهاد

آن یکی را دست بر گوشش رسید   آن بر او چون باد بیزن شد پدید

آن یکی را کف چو بر پایش بسود   گفت شکل پیل دیدم چون عمود

آن یکی بر پشت او بنهاد دست   گفت خود آن پیل چون تختی به دست

همچنین هریک به جزئی می‌رسید   فهم آن می‌کرد هر جا می‌شنید

از نظر گه گفتشان شد مختلف   آن یکی دالش لقب داد این الف

در کف هر کس اگر شمعی بدی   اختلاف از گفتشان بیرون شدی

در این بحران عدم ادراک متقابل، یافتن راه حلی قطعی برای پایان دادن به اختلافات بنیادین امکان پذیر نیست. اما موضوع امر فلسفی دشواری نیست که برای یافتن پاسخ آن راه‌های طولانی و پر پیچ و خمی را جستجو کنیم. این یک گره ذهنی است که ما با چارچوب‌های نظری خود ایجاد می‌کنیم و گشودن آن نیز نیازمند وضوح ذهنی قابل تاملی است. منظور این است که هرگاه زبان را در چشم انداز درستی در نظر بگیریم، اصلاً نیازی به ایجاد نظریه‌ای پیچیده برای توضیح ارتباط بین زبان و واقعیت اجتماعی نیست. در اینجا، ویتگنشتاین توضیح می‌دهد که برای رسیدن به ادراکات صحیح نوعی هدف درمانی نیاز است. موضوع این نیست که کنکاش کنیم چرا هر کدام از این باورمندان در عالم خصوصی خود چه اعتقاداتی دارند، و چرا زبان خاصی برای آن بکار می‌گیرند. بلکه مهم این است که به تغییر تفکر کمک کرد تا مطلق بودن اعتقادات خصوصی را به حیطه نوعی خرد اجتماعی مشترک دعوت کرد. در این حیطه اجتماعی، که اصطلاحا به آن سکولاریزم می‌گویند،

باورمندان می‌پذیرند که باید به زبان مشترکی دست یابند که طی آن انتقال معانی مشترک برای همگان امکان پذیر باشد. به زبان بهتر، بجای تلاش برای یافتن راه حل قطعی برای معضلات گوناگون، می‌توان به راه حل‌هایی اندیشید که ناسازگاری‌ها را در امتداد دستیابی به اندیشه‌های عمومی و اجتماعی به یکدیگر نزدیک سازد. درواقع، ضروری است آن باورمندی‌های مبتنی بر ایقان را بر خردی اجتماعی تابع ساخت تا حذف متقابل، دشمنی‌های غیرقابل اجتناب، و نزاع‌ها و درگیری‌ها به حداقل ممکن کاهش یابد.

یکی از اهداف اصلی دراین بحث این است که قلمرو ذهنی باورها و اعتقادات از جهان بیرونی قابل اشتراک با دیگران تمیز داده شود. اینها دو حیطه و قلمرو متفاوت هستند که هر کدام زبان خود را برای انتقال معنی و مفاهیم ساخته‌اند. مشکل هنگامی بوجود می‌آید که ممکن است این تصور پیدا شود که درک دنیای بیرونی باید به مطابق با باورهای درونی انجام شود. این همان دامی است پیروان مذاهب سیاسی را گرفتار خود ساخته است. در ایران امروز، بعنوان مثال، معتقدان به اسلام حکومتی با تکیه بر باورهای خاص خود می کوشند همه ابعاد زندگی را اسلامی سازند؛ اقتصاد اسلامی، دمکراسی اسلامی، جمهوری اسلامی، جامعه شناسی اسلامی و امثالهم. این درحالی است که زبان اسلام بازتاب دهنده نگرشی خاص به جهان است که فقط برای کسانی که به آن اعتقاد دارند، یعنی همه کسانی که ایمان و ایقان خود به باورهای اسلامی شامل قوانین شریعت، را بر کنکاش عقلایی مبتنی بر اراده انسان آزاد برای انتخاب کردن ترجیح داده‌اند، قابل فهم است. در اینجا حتی موضوع فهم هم دارای ویژگی‌های شهودی و درونی است که از همان ایمان داشتن، و نه کنکاش عقلایی کردن، سرچشمه می‌گیرد. انتقال این نوع فهم مبتنی بر اعتقاد خاص پیروان این آیین است زیرا زبان خاصی را برای انتقال معانی و مفاهیم به باورمندان انتقال می‌دهد. اما باورمندان به اسلام در انتقال آن معانی و یا پیام‌ها به دنیای بیرونی با مقاومت کسانی روبرو می‌شود که آنها بنا بر باورهای خود زبان خاص خود را برای توضیح مبانی اعتقادی و جهان بینی خود استخدام کرده‌اند. مشکل اصلی در این نوع تضاد میان نظام‌های اعتقادی در جهان اجتماعی این است که پیروان آنها خطوطی موازی میان عوالم درونی خود و عالم پدیداری بیرونی تصور کرده‌اند. این درحالی است که یک فرآیند اعتقادات درونی در قامت اجتماعی خویش نیازمند معیارهای بیرونی است.

این استدلال می‌کوشد نشان دهد چگونه این تشابهات و خطوط موازی بین قلمرو درونی و حیطه بیرونی از بین می‌رود. رابطه‌ای که یک فرد با زندگی درونی خود دارد بسیار صمیمی‌تر از نوع رابطه مبتنی بر دانش با دنیای اطراف است، اما این رابطه صمیمی‌تر به سادگی

نمی‌تواند به دانش با قطعیت بیشتر ترجمه شود. برای قطعیت با جهان بیرونی این ضرورت وجود دارد که همپرسگی صمیمانه فرد با خویشتن خویش، و آنچه به او ایقان داده است، به تعاملی اجتماعی با کسانی بینجامد که در پی تاسیس نظامی اجتماعی مبتنی بر پذیرش همه اعضای جامعه است. بنابراین، عوالم درونی در عرصه بیرونی ناگزیر است موضوعات مرتبط با ایقان و ایمان را با خردمندی اجتماعی، یعنی اجماعی همپوش میان همه اعضای جامعه، جایگزین سازد. بیشتر سردرگمی‌ها برای یافتن راه حل‌هایی برای حضور چالشگر مذاهب سیاسی این است که اغلب سردرگمی‌هایی درخصوص درک قطعی بودن باورهای مذهبی در حیطه عمومی وجود دارد. امروزه هنوز کسانی باور دارند که به دلیل اهمیت قواعد دمکراتیک می‌بایست رفتارهای پرخاشگرایانه هواداران اسلام سیاسی تحمل شود، در حالیکه آنها از این نکته مهم غافل هستند که دمکراسی با سکولاریزم هم‌پیوند است. بنابراین، قواعد دمکراتیک حفظ حدود و ثغور اجتماعی را بر مبنای ترغیب برای پذیرش مذهب خاصی، تهدید و ارعاب، و احترام به قواعد و ضابطه‌های رفتاری قرار می‌دهد. همین عدم درک تفاوت‌های میان دو زبان، یعنی زبان خصوصی و زبان اجتماعی، امروزه سیاست‌گذاری‌های غربی با چالش‌های جدی مواجه شده است. به درستی مشخص نیست که مرز میان زبان خصوصی و زبان عمومی در کجا باید ترسیم شود. اگر دمکراسی بعنوان واحد تحلیل انتخاب شود، گفتمان تساهل و مدارا و احترام به عقاید دیگران، باید براساس مرزهای تعریفی سکولاریزم تعیین شود.

قدرت پنهان زبان

زبان، نوشتن، خواندن، و روشهای یادگیری به دلیل اهدافی که در خود مستتر دارد معانی خاصی و هدفمندی را حمل کرده، و از طریق آن با نفوذ بر ذهنیت مخاطبان خود با مفهوم سلطه و قدرت پنهان همراه است. مخصوصا در متن نظام‌های فاشیستی زبان این توانایی را دارد تا آنچه مردم به خاطر می‌آورند را باز تولید کرده و متناسب با نیازهای نظام آنها را در جهت اهداف توده وار بسیج کند. زبان نحوه درک مردم ناآگاه از خود و دنیای پیرامونی آنها، احساسات و عواطفی که دارند، جهان بینی و نگرش آنها نسبت به جهان، تصمیماتی که می‌گیرند، و اقداماتی که انجام می‌کنند را در تحت کنترل و اختیار خود گیرد. زبان ابزاری ارزشمند برای سازماندهی، پردازش و ساختاردهی اطلاعات و در نتیجه بدست آوردن حمایت بخش‌های بزرگی از مردم برای حمایت از نظام‌های تمامیت خواه، و بویژه نظام‌هایی است که پایه‌های قدرت خود را بر مبانی مذهب و با دیگر آیین‌ها توجیه می‌کنند. از اینروی زبان با «روابط قدرت»[۱۶۳] همراه است، آنرا تولید می‌کند، توسعه می‌بخشد، و در کانون مرکزی

[163] Power relations.

خود مفاهیم اعمال قدرت سیاسی را عادی و مشروع جلوه می‌دهد. البته همین قدرت زبان با ابعاد مثبت و سودمند برای بشریت نیز همراه است. زبان دانش نوین در علوم مختلف جامعه شناسی، روانشناسی، علوم سیاسی، ارتباطات و غیرو هرگاه با ابعاد عمیق اخلاقی و رهایی بخش پیوند یابند، می‌توانند با ارتقای آگاهی‌ها، مردم را نسبت به خطراتی که از ناحیه زبان همراه با قدرت سرچشمه می گیرد، آگاه سازند. بعنوان مثال فلسفه انتقادی و شاخه‌های مختلف آن، مطالعات انتقادی حقوقی، زبان شناسی انتقادی، و نظریه‌های تحلیل برهانی پیوسته بر شیوه‌های افزایش آگاهی‌های مردم نسبت به «روابط قدرت»[۱۶۴] متمرکز بوده‌اند. این نگرش به مفهوم قدرت با تعاریف پیشین تفاوت‌های شایانی دارد زیرا علاوه براین که در متن مرکزی قدرت زبان برای نفوذ بر باورهای مردم قرار دارد، نموداری از اعمال قدرت را ترسیم می کند که در همه ابعاد زندگی جاری است و بنابراین به سختی می‌توان جایگاه و منابع آنرا شناخته و در برابر آن مقاومت بوجود آورد.

میشل فوکو یکی از رساترین تحلیل‌های مربوط به «روابط قدرت» که در زبان پنهان است را توضیح می‌دهد. روابط قدرت واژه‌ای است که توانایی گروه‌های خاصی در کنترل افکار عمومی را در پشت ساختارهای زبانی توضیح می‌دهد. از طریق این نوع قدرت که در پشت زبان و بازی‌های آن پنهان شده‌اند، روابط اجتماعی نیز در دام قدرت پنهان فرو می‌افتد، در نتیجه قدرت‌های برون زبانی به بافت ارتباطی اجتماعی انتقال می‌یابد. در این شرایط قدرت در همه سطوح جامعه جریان می‌یابد، بدون آنکه چهره آن برای مردم مطیع خود آشکار باشد. عملکرد روابط قدرت در این سطوح را در زبان مسلط بر جامعه که غالبا در پشت علم هم سنگر می‌گیرد، و یا در شخصیت‌هایی دانست که می‌توانند بر جامعه تاثیرگذار باشند. برای مثال، انگلیسی به عنوان یک زبان جهانی و ابزاری برای تعاملات بین‌المللی، کمتر با کیفیت و ساختارهای زبانی مربوط است، بلکه سلطه آن بر آنگونه تعاملات بیشتر دربرگیرنده جهان بینی، و نگرش‌هایی است که در سنت آنگلوساکسون ریشه دارند. به همین طریق، زبان اسلام در نه تنها خاورمیانه و افریقای شمالی، بلکه در بخش‌هایی از جهان که گروهی از مسلمانان به آنجا مهاجرت کرده‌اند، با خود دیدگاه‌ها، تقاضاها، و ارزش‌هایی را حمل می‌کند که امروزه عملا به یکی از چالش‌های جدی در برابر گفتمان دمکراسی خواهی در آنگونه جوامع تبدیل شده است.

---

[۱۶۴] نگاه کنید به فصل سوم با عنوان «حقوق بشر و پیچیدگی‌های روابط قدرت» از کتاب *نظریه‌های شالوده شکن حقوق بشر* از این نویسنده.

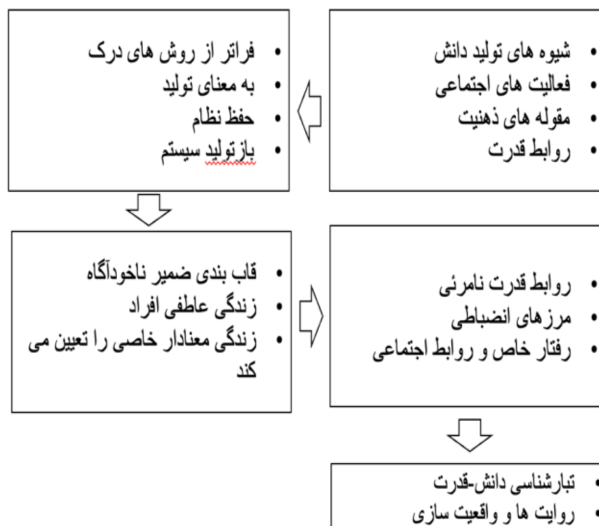
روابط قدرت بعنوان استعاره‌ای که نقاب از چهره قدرت مهیب پنهان در روابط اجتماعی که از توانایی آن بر کنترل باورهای مردم سرچشمه می‌گیرد، رابطه میان زبان و قدرت را به طیف گسترده‌ای از کارکردهای شناختی، ارتباطی، اجتماعی و هویتی در تعامل اجتماعی و سیاست گذاری‌های مرتبط با آن نیز توسعه می‌بخشد. درنتیجه زبان این قدرت را پیدا می‌کند تا سلطه‌ای بی مهابا و بطور نسبی غیرقابل اجتناب بر گفتمان‌های اجتماعی شامل مذهب، موضوعات قومیتی و نژادی، فرهنگ و جنسیت نفوذ خود را توسعه بخشیده و از طریق نفوذ کلمات و بکارگیری افسانه‌ها و سمبل‌ها در شکل گیری روایت‌های تاریخی و هویتی، نوع باورها و کارکرد مردم را در تحت کنترل خود گیرد. بی‌دلیل نیست که، بعنوان مثال، گروه‌های اسلام گرای تندرو، مسیحیان راستگرا، و یا یهودیان و نیز هندوهای افراطی می‌توانند رهبرانی را برای خود برگزیده و توده‌های معتقد را نیز با خود در جریانات سیاسی به همراه داشته باشند. امروزه بخش بزرگی از تروریسم با اینگونه بازی‌های زبانی توضیح داده می‌شوند.

نظریه روابط قدرت مفهوم سنتی این مفهوم را به چالشی غیرقابل مقاومت کشانده است. اساسا قدرت در نظریه‌های سنتی به توانایی‌های حکومت برای اعمال محدودیت‌هایی بر مردم خود اطلاق می‌شود و بنابراین با موضوع حاکمیت ملازمه دارد. این قدرت از طریق شیوه‌های مدیریتی کشور بر شهروندان اعمال می‌شود. در مواردی قدرت از طریق نیروهای ذینفوذی که به اشکال مختلف یا حاکمیت و دولت مرتبط هستند نیز بر دیگران اعمال می‌شود. بنابراین، چهره قدرت کاملا آشکار، و درد حاصل از اعمال قدرت سرکوبگر نیز کاملا ملموس می‌باشد. در نظام‌های استبدادی مردم می‌دانند چه کسانی در قدرت هستند، چه کسانی با آنها همکاری می‌کنند، و شیوه‌های اعمال قدرت با چه سازوکارهایی مرتبط است. در مقایسه با این فهم سنتی قدرت عریان روابط قدرت متمرکز نیست، معلوم نیست از کجا سرچشمه می‌گیرد، و منابع آن چه می‌باشد. این نوع قدرت ناپیدا ارتباطی مستقیم با حاکمیت و دولت ندارد، پراکنده است، در همه جا حضور دارد، و از همه جا و از همه سو می‌آید. بنابراین، نه یک عامل است و نه یک ساختار، نه نقش عاملیت شناخته شده انسانی در آن آشکار است و نه ساختارهای متعارف می‌توانند آنرا توضیح دهند. در حقیقت، روابط قدرت نوعی فرا–قدرت است که در همه جای جامعه ساری است مانند نوعی رژیم حقیقت که توسط مردم پذیرفته شده و بطور مستمر با آنها در ادامه حیات خویش همراه است. به همین دلیل، فوکو توضیح می‌دهد که روابط قدرت از طریق اشکال پذیرفته شده ادراک دانش و حقیقت در جامعه حضور پنهان و ناپیدایی دارد. قدرت و دانش با هم عجین هستند. (۱۹۹۵: ۲۶). حقیقت از چیزهای این جهان است و هر جامعه‌ای رژیم حقیقت، و سیاست های کلی حقیقت خود را تعریف می‌کند. این رژیم‌های حقیقت در گفتمانی متجلی می‌شوند که جامعه و مردم آنرا می‌پذیرند و بر اساس آن عمل می‌کنند. «قدرت و دانش مستقیماً بر یکدیگر دلالت دارند. هیچ رابطه

قدرتی بدون ساختار همبستگی یک حوزه معرفتی وجود ندارد، و هیچ دانشی که در عین حال روابط قدرت را پیش فرض و تشکیل نمی‌دهد، وجود ندارد». (۲۷)

رژیم‌های حقیقت نتیجه گفتمان‌ها و نهادهای علمی است و دائماً از طریق سیستم آموزشی، رسانه‌ها و جریان ایدئولوژی‌های سیاسی و اقتصادی تقویت و بازتعریف می‌شود. همه این فرآیندها در کلمات، واژه‌ها، مفاهیم، و گفتمان‌ها تبلور می‌یابند و با آنها بازتولید می‌شوند. از اینروی تلاش برای حقیقت یابی و حقیقت جویی رابطه مستقیمی دارد با کنکاشی عمیق پیرامون زبان و گفتمان، و درنتیجه وضعیت قدرت–دانش که توضیح می‌دهد حقیقت چیست و مردم آنرا پذیرا می‌شوند. به همین دلیل حقیقت جویی با یافتن مرزهای آیینی همراه شده است. این مرزها توضیح می‌دهند حقیقت چیست. توضیحات با زبانی هدفمند انجام می‌شود. دانش امکان پذیرش زبان را فراهم می‌آورد. زبان، حقیقت، دانش، روابط قدرت را شکل بخشیده و آنرا بر جامعه مستولی می‌سازد. به همین دلیل روابط قدرت حذف می‌کند، سرکوب می‌کند، سانسور می‌کند، نقاب بر چهره‌ها می‌افکند، پنهان می‌سازد، و از طریق این فرآیند خود را باز تولید می‌کند. زبان واقعیت را تولید و آنرا عادی سازی می‌کند، و از این طریق رژیم‌ها و آیین‌های حقیقت تولید شده را نیز توضیح می‌دهد و با برهان آنها را به این عنوان که حقیقتی کاملا عادی و معمولی هستند و باید پذیرفته شوند، به مردم می قبولاند. فرد و دانشی که ممکن است از این فرآیند حاصل شود نیز متعلق به این تولید است. (۱۹۴) به همین دلیل قدرت از سیاست‌های قدرت فراتر رفته و بعنوان پدیده روزمره اجتماعی پذیرفته می‌شود. به همین دلیل است که می‌توان توضیح داد که زبان رفتار، باور، و فرهنگ اجتماعی نوعی روابط قدرت در خود مستتر دارد.

کلمات و واژگان نمایندگان نگرش‌ها و آیین‌ها هستند، در عین حال آن نگرش‌ها را باز تولید می‌کنند. به همین دلیل است که زبان مردم و فرهنگ آنها، احساس هویت و تعلق خاطر داشتن، و نوع حیات اجتماعی که برای خود جستجو می‌کنند را شکل می‌بخشد، و در این



شکل بخشی باز خود را تولید و باز تولید می‌کند. به همین دلیل، می‌توان فهمید که چگونه الگوهای گفتاری خاص با رفتارهای خاص مطابقت دارد. برای مثال، بازهم به زبان مذهب می‌توان اشاره کرد که الگوهای رفتاری پیروان خود را نه تنها تعریف می‌کند، بلکه به اجرای آنها فرمان می‌دهد، مرزهای محافظت از خود را بوجود می‌آورد، و سازوکارهای پاداش و تنبیه را برای آن بکار می‌برد. و یا در حالت عادی زبان به مردم می‌آموزد چه چیزهایی مصرف کنند، تا چه اندازه مصرف کنند، و نسبت به بهایی که برای تولیدات آنها پرداخت شده است، بی تفاوت باشند. مصرف گرایی، زبان خاص خود را بوجود آورده، فرهنگ مصرف را تولید کرده، و رژیم حقیقت متناسب به آنرا نیز امری اخلاقی معرفی کرده، و درنتیجه توانسته است بر تصمیمات خرید افراد تأثیر بگذارد یا بر استفاده آنها از رسانه‌های اجتماعی تأثیر بگذارد. مردم به زبان عادی شده رضایت می‌دهند، در نتیجه آن روابط قدرت نهفته در ساخت معانی و هویت‌ها را بعنوان حقیقت می پذیرند، و براساس آن عمل می‌کنند. در این شرایط اجتماعی

است که روابط قدرت توانایی کنترل افکار و باورهای مردم را بدست می‌گیرد. بنابراین هر آنچه مردم باور می‌کنند و انجام می‌دهند از زبان سرچشمه می‌گیرد. به همین دلیل است که با آگاهی انتقادی می‌توان به قدرت کلمات و زبان واقف شده و چهره پنهان روابط قدرت را در روایت‌های عادی شده نشان داد.

برای اینکه بهتر بتوان فرضیات این استدلال برهانی را بعنوان نگرشی متفاوت برای درک چرایی بروز خشم مردم توضیح داد، یکبار دیگر می‌بایست به قدرت نهفته در زبان و کلمات دقت نمود. حکومت اسلامی پیش از تاسیس خود ا شعارهای فریبنده توده‌ای توانست بخش بزرگی از مردم را به دلیل ناآگاه بودن و عدم تجربه سیاسی به شعارهای خود جذب کند. زبان آنچه انقلاب نامیده شد به دلیل ناآگاهی مردم از شرایط واقعی حیات انسانی و عدم تجربه سیاسی از یک طرف، و اعتماد به طبقه‌ای که روحانی نامیده می‌شود از طرف دیگر، توانست بخش‌های بزرگی از مردم را به خود جذب کند. آیت الله خمینی در بهشت زهرا در تاریخ ۱۲ بهمن ۱۳۵۷، اینگونه زبان را بکار برد تا بتواند باورها و اعتقادات توده‌های مردم را در اختیار خود گیرد. «ما علاوه براینکه می‌خواهیم زندگی مادی شما مرفه شود، زندگی معنوی شما را هم می‌خواهیم مرفه باشد... دلخوش نباشید که مسکن فقط می‌سازیم، آب و برق را مجانی کنیم برای طبقه مستمند، اتوبوس را مجانی می‌کنیم برای طبقه مستمند. دلخوش به این مقدار نباشید. منعویات شما را، روحیات شما را، عظمت می‌دهیم. شما را به مقام انسانیت می‌رسانیم». این نوع کلمات و واژه‌ها قدرتی را با خود حمل می‌کنند که می‌توانند در روح و احساسات، و از همه مهمتر در باورهای مردم جایگاه عمیقی برای خود پیدا کنند. این قدرت نهفته در زبان که در گفتمان انقلاب اسلامی تبلور یافت، توانست در احساس تعلق سیاسی و هویتی مردم جابجایی‌های ژرفی را ایجاد کند. این زبان که دوره پهلوی مملکت را ویران کرد، آنرا به اجانب وابسته نمود، و معنویات مردم را نابود کرد، آنچنان نفوذی بر مردم ساده اندیش داشت که توانست به سرعت آنها را در حمایت از شعارهای انقلاب اسلامی بسیج کند. گفتمان فریبنده نوینی بوجود آمد، روایت‌های متفاوتی از معنویت گرایی را که ریشه‌های عمیقی در اعتقادات شیعی داشت، شکل گرفت و با خود رژیم حقیقت را به نمایش گذاشت که به موجب آن مردم با رضایت خویش و با هزاران امید به آن دل بستند. به همین دلیل، زبان انقلاب اسلامی روایتی نوین و آرمانی را در باورهای مردم نشاند که نگرش آنها نسبت به مفهوم حیات، مفهوم علم و دانش اجتماعی، و حقیقت را عمیقا دستکاری کرده و قدرت مهیبی را بوجود آورد تا مردم خود را برای ایجاد دگرگونی‌های بنیادین به نام انقلاب اسلامی آماده کنند.

حال بهتر می‌توان فرضیات نظریه برهانی را به مرکز اصلی بحث کشاند. در این نگرش، قدرت در پشت کلمات پنهان می‌شود، احساسات را تهییج می‌کند، باورهای اعتقادی را بر می‌انگیزد، و از همه مهمتر می‌تواند احساس تعلق خاطر مردم را در کنترل و اختیار خود گیرد. جدول زیر این قدرت نهفته در زبان و کلمات را در مقایسه با نظریه‌های هویت اجتماعی و یا چارچوب‌های کنش جمعی که در فصول پیشین مطرح شدند، را نشان می‌دهد.

نظریه هویت اجتماعی	• افراد خود را در قالب عضویت در گروه تعریف می‌کنند • طرفداری درون گروهی – بیزاری خارج از گروه • هویت اجتماعی دارای ارزش و اهمیت عاطفی است که با گروه تعریف می‌شود
چارچوب‌های کنش جمعی	• افراد از طریق تحلیل فرآیندهای ارتباطی و ذهنی موقعیت‌ها را درک می‌کنند • جنبش‌ها تفسیری از موضوعات ارائه می‌دهند: مثال اسلام راه حل است • ایجاد معنای بین الاذهانی برای جذب و بسیج افراد برای پیشبرد اهداف جنبش
سلطه ناپیدای قدرت	• طبقه حاکم آیین سیاسی خود را از طریق سلطه بر افکار به عقل سلیم تبدیل می‌کند • قدرت پنهان وضعیت موجود را به چالش کشیده و آرمانی نوین را نوید می‌دهد • سلطه ناپیدای فرهنگی با نفوذ بر باورها و اعتقادات به عنوان گفتمان قدرت شکل می‌گیرد
زبان ساختاری اجتماعی	• دنیای اجتماعی و قواعد و معیارهای آن ساخته انسان هستند • این دنیای اجتماعی با زبان ساخته شده است. بنابراین تولید معانی کارکرد اصلی آن است • کلمات، گفتمان، هنجارها، و سیستم‌های اعتقادی، همگی با خود قدرت مهیبی مستتر دارند • شیوه‌های هدفمند زبانی برای نفوذ بر باورها و کنترل اراده مردم

از میان روش‌های یاد شده، نظریه قدرت پنهان به دلیل قدرتی که زبان به آن می‌دهد، این توانایی را پیدا می‌کند تا بتواند نه فقط ساختارهای بیرونی، بلکه ساختارهای ذهنی و نگرش انسانها را در اختیار خود گیرد، و این توانایی هنگامی مهیب‌تر می‌شود که زبان مذهبی را برای تهییج احساسات مردم نیز به استخدام خود درآورد. درحقیقت، مذاهب ساختارهای قدرتی را در درون خود مستتر دارند که به دلیل نفوذ بر باورهای معتقدان بر آنها اعمال می‌شود، و در عین حال از طریق حضور خود در باورهای درونی معتقدان، راه را برای انواع قدرت عینی شامل قدرت سیاسی هموار می سازد. نگاهی کوتاه به قدرت‌های سیاسی و امپراتوری‌ها نشان می‌دهد که آنها با برخورداری از حمایت‌های قدرت پنهان مذهب، شامل متون مقدس، موضوعات الهیاتی، آداب و رسوم، قرائت‌ها و تفاسیر دینی، همواره توانسته‌اند بر مردم حکومت کنند. اینگونه توانایی زبان مذاهب را باید بویژه در نوید آنها برای تامین آرامش، فضیلت اخلاقی، و رستگاری برای معتقدان خود جستجو کرد. اهمیت قدرت زبان مذهبی برای اعمال روابط قدرت بر جامعه را نه فقط در تقدس بخشیدن به فرامین و آداب و رسوم خاص خود، بلکه می‌بایست در گفتمان‌ها تاریخی و روایت‌هایی نیز جستجو کرد که مرزهایی میان معتقدان و دیگران برقرار می‌کند تا بتواند با تکیه بر اعتقادات جزمی باورمندان حضور خود را بعنوان تنها نمودار رستگاری حفظ کند. به همین دلیل نگرش‌های برآمده از ساختارگرایی و یا نظریه‌های هویتی کمتر قادر هستند تا این منابع پنهان را توضیح دهند. درحقیقت، زبان مذهبی مرزهای جدایی میان خود و دیگران ترسیم می‌کند، آنرا در پناه روایات تاریخی خود-ساخته توضیح داده و توجیه می‌کند، و آنچه در جامعه جریان دارد را بعنوان حقیقت بر باور مردم می‌قبولاند. به همین دلیل چرایی خشم و نارضایتی مردم و قیام آنها بر علیه حکومت سرکوبگر را نمی‌توان از قدرت مهیب زبان مذهب سیاسی حاکم بر جامعه جدا ساخت. از آنجاییکه داعیه‌ها و گفتمان مذاهب ساختارهای اجتماعی هستند، نارضایتی مردم و روی آوردن آنها به قیام علیه حکومت مذهبی را نیز می‌بایست بعنوان ساختارهایی اجتماعی که آرام آرام جای خود را در میان گروه‌های مختلف باز می‌کند، در نظر گرفته و تحلیل کرد. اینگونه کارکرد زبان در برانگیختن احساسات معتقدان برای حمایت از گفتمان سیاسی مذاهب را می‌توان به اجمال اینگونه خلاصه کرد:

۱. معانی خاص و از پیش تعیین شده در زبانی عامه پسند که در جهت رسیدن به اهداف مذهبی بکار می‌رود، شامل حجاب و عفاف؛

۲. نام گذاری‌های مشخص و تعاریف مبتنی بر مقدسات غیرقابل پرسش و مقاومت مذهبی برای توضیح و توجیه رویه‌ها و سیاست‌های سرکوب، مانند خس و خاشاک، و یا امر به معروف و نهی از منکر؛

۳. فرآیندهای مشروعیت بخشیدن و ماهیت قانونی دادن به سرکوب از طریق خلق مفاهیم خاص مذهبی و واژه‌هایی که می‌توانند هر نوع صدای اعتراضی را خاموش سازند، مانند فتنه گر، سران فتنه، بی بصیرت، جریان انحرافی، معاند، و یا مفسد فی الارض؛

۴. بازسازی ذهنیت‌ها و حافظه‌ها از طریق روایت‌های تاریخی مذهب، شامل واقعه عاشورا، سرور آزادگان و یارانش، و خلق روایت‌هایی مبتنی بر ضرورت پیروی از سران نظام؛

۵. ابداع و توسعه گفتمان‌هایی که سعی در سلطه بر طبیعت عادی مردم داشته و از آن برای سلطه مذهبی بر مردم استفاده می‌کند، مانند حجاب پیامی از فاطمه زهرا، حجاب برتر، حیا و عفت برای مقابله با برهنگی، و استفاده از آنها برای سرکوب نهضت رهایی بخشی؛

۶. نقش روشن و غیرقابل انکار گفتمان مذهبی در سیاست گذاری و خلق جهانی که هر نوع قاعده مبتنی بر حقوق ذاتی انسان، تساهل و مدارا، و دمکراسی را مورد مخالفت قرار می‌دهد؛

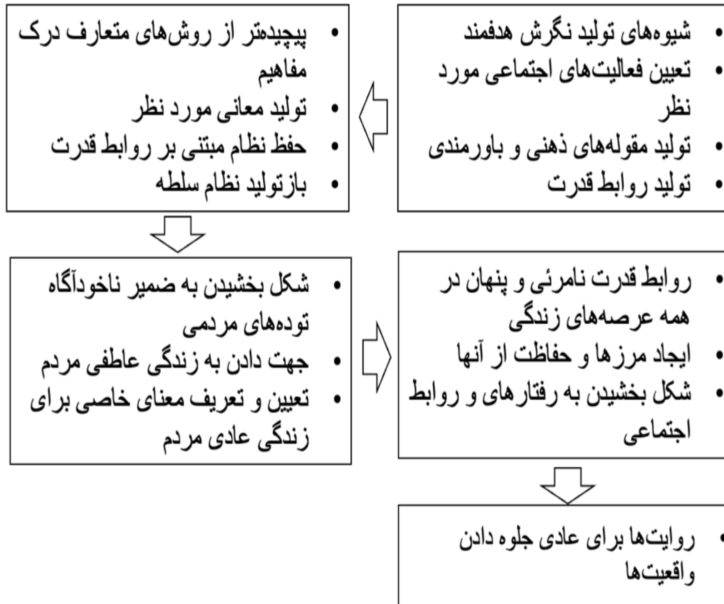
۷. در نتیجه، قرار دادن روابط پنهان قدرت در مرکز تعاملات اجتماعی برای خاموش ساختن هر صدایی که خواهان رهایی و رسیدن به اعتبار خردگرایی است؛

۸. تعریف خود–ساخته داعیه نمایندگی از سوی مردم با ادعای حمایت از مستضعفان، ولایت مداری، و رهبری مسلمانان جهان؛

۹. توجیه سلسله مراتب اجتماعی نابرابر و غارتگر با عنوان تقوی، ایمان داشتن، و متشرّع بودن کسانی که با غارتگران مناسب متعارف قدرت همراه و وابسته هستند؛

۱۰. واسازی همه مضامین و مفاهیم مردمی و معطوف به دمکراسی برای مسدود ساختن راه‌های قیام مردمی

نمودار زیر سازوکار زبان، گفتمان، و روایات را در خلق و محافظت از قدرت پنهان به تصویر می‌کشد.



ساختارهای ذهنی و زبانی مسئول هستند یا افراد انسانی؟

اگر زبان دارای قدرت مهیبی است که می‌تواند احساسات و باورهای توده‌های مردم را در اختیار خود گرفته و آنها را بسوی اهداف معینی به حرکت بسیج کند، آیا ساختارهای زبانی و ذهنی باید برای مصیبت‌هایی که بر سر مردم آمده است مسئول باشند، یا اینکه مردم به دلیل ظرفیت عقلایی خویش برای فهمیدن و استدلال کردن مسئول آن چیزی است که اتفاق افتاده می‌افتد؟ آیا ساختارها، شامل ساختارهای ذهنی، زمینه‌های خشم و در نهایت قیام مردم را فراهم می‌آورند، یا اینکه عاملیت انسانی انگیزش اصلی را برای برافروختن اتش قیام فراهم می‌سازد؟ آنتونی گیدنز این پرسش را با نظریه «ساختار یافتگی اجتماعی»[۱۶۵] یعنی «فرآیند سازماندهی جامعه به شکلی ساختار یافته» پاسخ می‌دهد.

اساس بحث او این است که عاملیت انسان و کنش‌های او در چارچوب ساختارهای اجتماعی باید توضیح داده شود تا بتوان با عبور از دوگانه گرایی ساختار–عاملیت انسانی به نوعی هماهنگی متقابلاً پیش‌برنده و ایجاد چارچوبی همکارانه دست یافت. در آغازین فراز *قانون*

---

[165] Structuration

اساسی جامعه: طرح کلی نظریه ساختارگرایی، توضیح می‌دهد که برای درک اینگونه هماهنگی میان ساختار و عاملیت انسانی فاصله و جدایی که میان کارکرد گرایی ساختاری و اشکال مختلف جامعه شناسی تفسیری بوجود آمده است باید از میان برداشته شود. درحقیقت، کارکردگرایی و ساختارگرایی، علی رغم تفاوت‌هایی که بایکدیگر دارند، از زمینه‌های مشترکی برخوردارند، درحالیکه در سنت‌های تفسیری میان علوم طبیعی و اجتماعی تفاوت‌های شایانی وجود دارد. به سخن بهتر و روشنتر، شکاف بین شخص و یا فاعل اجتماعی با موضوعات و یا پدیده‌های اجتماعی در وسیع ترین حالت ممکن قرار دارد. ذهنیت فاعل اجتماعی[۱۶۶]، یا همان عاملیت انسانی، گوهر تجربه فرهنگ و تاریخ انسانی است، و به این ترتیب شالوده اساسی علوم اجتماعی یا انسانی را فراهم می‌سازد. اما خارج از قلمرو تجربه ذهنی، جهان اجتماعی وجود دارد که از طریق روابط علت و معلولی غیر شخصی اداره می‌شود. به همین دلیل، در نظریه‌های کارکردگرایی و ساختارگرایی، ساختارهای اجتماعی بر کنش اعضای جامعه، یعنی همان ذهنیت فاعل اجتماعی ارجحیت دارد. برای کارکردگرایی و ساختارگرایی، ساختار (به معانی متفاوتی که به آن مفهوم نسبت داده می‌شود) بر کنش ارجحیت دارد و کیفیت‌های محدود کننده ساختار به شدت وجود دارد. اما براساس نظریه‌های تفسیری جهان طبیعی در ماهیت خود امری مبهم می‌باشد که از طریق فعالیت‌های انسانی می‌تواند درک شود. درحالیکه جهان اجتماعی توسط خود انسانها، یعنی همان ذهنیت فاعل اجتماعی، ساخته شده و قواعد و قوانین آن نیز توسط عاملیت انسانی شکل می‌گیرند. به همین دلیل، نظریه‌های جامعه شناسی‌های تفسیری ادراک معنایی رفتار انسانی را در تبیین ساختارها اولویت پیدا می‌کنند. درواقع مفاهیم ساختاری به طور قابل توجهی در پناه اراده انسانی برجسته می‌شوند.

نظریه ساختار یافتگی اجتماعی می‌کوشد بر این دوگانه گرایی معرفت شناسی و درعین حال هستی شناسانه غلبه پیدا کند. بنابراین پرسش مهمی که در پیش روی قرار می‌گیرد این است که چگونه می‌توان بر دوگانه گرایی اقدام ارادی انسانی و ساختارهای حدوثی اجتماعی غلبه کرد. پاسخ به این پرسش این قابلیت را خواهد داشت تا شکاف میان نظریه‌های ساختارگرایی و نگرش‌های تفسیری را از میان بردارد، و این هنگامی امکان پذیر است که بتوانیم توضیح دهیم که عاملیت انسانی شرایطی را که ساختارهای اجتماعی را تولید می‌کنند، تعیین کرده و در فرآیند بازتولید از آن تاثیر می‌پذیرد. بنابراین، نمی‌توان یک حکم کلی صادر کرده و گفت که عاملیت انسانی ساختارهای اجتماعی را بوجود می‌آورند، با اینکه برعکس ادعا کرد که ساختارهای اجتماعی ویژگی‌های عاملیت انسانی را بطور کامل تعیین می‌کنند. گویی این

---

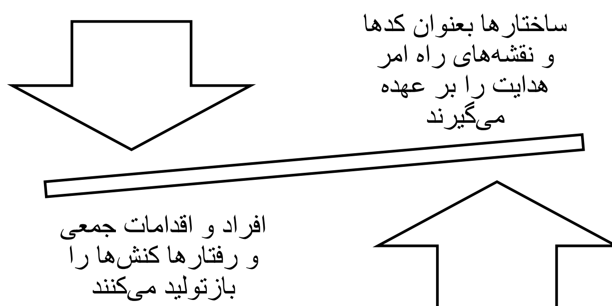
166 Subjectivity

نظریه قانع کننده‌تر است که عاملیت و ساختارهای اجتماعی بطور متقابل بر یکدیگر تاثیر متقابل دارند. این نظریه به این قانع کننده‌تر است که انسان را موجودی هدفمند در نظر می‌گیرد که نه تنها می‌تواند دلایلی برای کنش‌های اجتماعی خود ارائه کند، یعنی قادر به توضیح اهداف خویش است، بلکه این اقدامات هدفمند را در ظرف زمانی توضیح می‌دهد. «کنش انسان به‌عنوان یک جریان مستمر رفتار، مانند فعالیت ذهنی اتفاق می‌افتد». (۱۹۸۴: ۳) اقدام هدفمند از مجموعه یا مجموعه‌ای از نیات، دلایل و انگیزه های جداگانه تشکیل نشده است. بلکه برآمده از اقدامات مستمری است که انسانها انجام می‌دهند و از دیگران نیز انتظار دارند چنین اقداماتی را انجام دهند. این نقطه شروع تفسیری نظریه «ساختار یافتگی اجتماعی» است که براساس آن ساختارهای اجتماعی تا جایی تصدیق می‌شوند که فعالیت‌های انسانی را در پیوندی موزون با اشکال زندگی که در آن فعالیت‌ها بیان شده‌اند، توضیح می‌دهد. منظور این است که نظریه «ساختار یافتگی اجتماعی» رویه‌های و کنش‌های اجتماعی را در طول زمان و فضایی که در آن صورت می‌گیرند، توضیح می‌دهد. بنابراین، آگاهی عملی انسان نسبت به کنشی که انجام می‌دهد نیز در طول زمان و فضای مرتبط با آن معنی دار و قابل درک می‌باشد. با این توضیح است که می‌توان از دوگانه گرایی میان ساختارها و عاملیت انسانی عبور کرده و تعاملی موزون میان آنها را توضیح داد. یکی از گزاره‌های اصلی نظریه «ساختار یافتگی اجتماعی» این است که قواعد و منابعی که در تولید و بازتولید کنش اجتماعی بر آنها تکیه می‌شود، درعین حال ابزار بازتولید سیستم نیز هستند. بنابراین، ساختار یافتگی اجتماعی بر «شرایط حاکم بر تداوم یا دگرگونی ساختارها و در نتیجه تولید نظام‌های اجتماعی» دلالت دارد. (۲۵) گیدن با طرح نظریه ساختار یافتگی اجتماعی یعنی فرآیند سازماندهی جامعه به شکلی ساختار یافته، توانسته است بر دوگانگی توضیح داده شده غلبه کند.

> بر اساس نظریه ساختار یافتگی اجتماعی، لحظه تولید کنش نیز در چارچوب روزانه اجرای زندگی اجتماعی، در عین حال لحظه بازتولید آن در زندگی روزانه است، این امر حتی درشرایط تحولات بنیادین اشکال تغییر اجتماعی نیز چنین می‌باشد. (۲۶)

مشاهده می‌شود که در این رویکرد، گیدنز استدلال می‌کند که عاملیت انسانی و ساختار اجتماعی دو مفهوم یا سازه مجزا نیستند، بلکه آنها از طریق کنش اجتماعی با یکدیگر پیوند برقرار می‌کنند. یک چنین پیوندی از طریق ساختار روابط اجتماعی در طول زمان و مکان، امکان پذیر می‌شود. یعنی اینکه می‌توان بر ساختارهای دوگانه غلبه کرده و از طریق اقدام

آگاهانه[۱۶۷] میان آنها تعاملی موزون برقرار کرد. منظور این است که کنش اجتماعی محصول تاثیرات صرف ساختارهای اجتماعی نیست، بلکه هر نوع کنش اجتماعی اقدامی آگاهانه و هدفمند است. منظور از اقدام آگاهانه این است که صرفنظر از معنای ذهنی کنش برای کنشگر، برای درک موضوعات اجتماعی باید بر اجرا، عملکرد، و یا تولید کنش اجتماعی نیز تأکید نمود. طرفداران کنش اجتماعی فردی که بر عاملیت انسانی تاکید می‌کنند، شامل پارسونز، انگیزش اصلی در رویه‌ها و اقدامات اجتماعی را در تصمیم افراد جستجو می‌کنند. درحالیکه نظریه اقدام آگاهانه، آنگونه اقدامات را بعنوان تابع صرف ساختارهای اجتماعی مورد تردید قرار داده و بر تعاملات میان فرد و ساختار تاکید دارند. در این دیدگاه، کنش‌های اجتماعی از رفتار انجام شده، یعنی آنچه مردم در کنش و واکنش اجتماعی انجام می‌دهند، رویه‌های اجتماعی، تولید محلی و متنی اقدامات، و بازتولید آنها تشکیل شده است. این رویکردها در برگیرنده بررسی شرایط مادی که در آن کنشگران اجتماعی با یکدیگر تعامل دارند (مانند موقعیت‌ها، زمینه‌ها، مکان‌ها)، و محیط اجتماعی و مادی که هم کنش اجتماعی را امکان پذیر ساخته و هم آن را محدود می‌سازد، می‌باشد. به همین دلیل موضوعات مربوط به مکانی که در آن کنش‌ها اتفاق می‌افتد، یعنی مجاورت و چگونگی تغییرات و تاثیرات اینها توسط تکنولوژی‌های نوین اطلاعاتی و ارتباطی، و چگونگی ساختارهای اجتماعی، و همچنین ویژگی‌های زمانی مانند تداوم کنش‌ها، ناپیوستگی‌هایی که بروز می‌کنند، و سازماندهی فعالیت‌ها در طول زمان، در اقدام اجتماعی تاثیرگذار هستند. بنابراین به این رابطه‌ها باید دقت کافی مبذول داشت، و نمی‌توان آنها را از ظرف زمانی و مکانی جدا و منفک نمود. هر کدام از اینها یکدیگدر را تکمیل می‌کنند. «من پیشنهاد می‌کنم که بسیاری از رویه‌های به ظاهر پیش پاافتاده که در زندگی روزمره دنبال می‌شوند، تأثیر عمیق‌تری بر کلیت رفتار اجتماعی دارند». (۲۲)



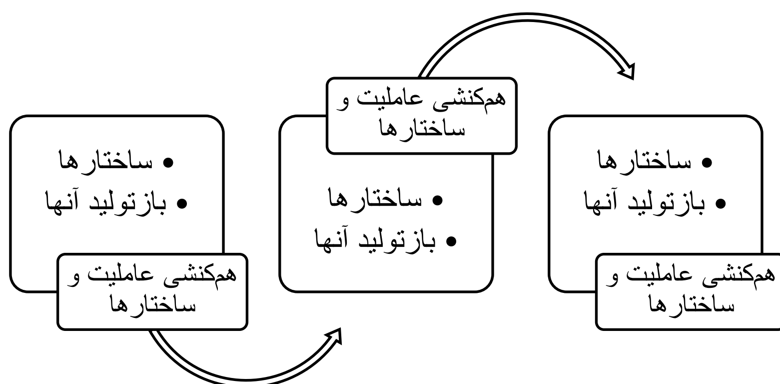
[167] Praxis as conscious practice

در حالی که اقدام آگاهانه به صورت محلی اتفاق می‌افتد، از آنجایی که تعامل اجتماعی میان بازیگران در آنجا رخ می‌دهد، این کنش به زندگی اجتماعی هم به صورت محلی و هم در مناطق جغرافیایی گسترده تر، و به طور بالقوه در شرایط کنونی، در سطح جهانی مرتبط می‌باشد. «بنابراین دوگانگی ساختار همیشه بنیاد اصلی استمرار فعالیت‌ها و کنش‌ها در باز تولید اجتماعی در طول زمان و مکان می‌باشد. این به نوبه خود نظارت بازتابی عاملیت در، و به عنوان ایجاد کننده،
وظیفه فعالیت اجتماعی روزانه را شکل می‌بخشد». (۲۷-۲۶). درحقیقت، این ارتباطات در هر دو جهت طیف کنش اجتماعی کار می‌کنند. یعنی اینکه شرایط و موقعیت‌های محلی تحت تأثیر عقاید و ویژگی‌های ساختاری هستند که در سطح جامعه یا حتی جهانی حضور دارند، و اقدام آگاهانه ابزاری است که عهده دار تولید و بازتولید نهادها و ساختارهای اجتماعی می‌شود. به این ترتیب ساختارهای اجتماعی و یا عاملیت از نقطه نظر هستی شناسی بر یکدیگر تقدم و یا برتری ندارند. آنها هویت‌های متقابلاً تاسیس کننده می‌باشند. یکی از آنها بدون دیگری نمی‌تواند مفهوم یافته و یا وجود داشته باشد. در نتیجه فرآیندهای اجتماعی در طول زمان و مکان اتفاق می‌افتند، و این اتفاق آگاهانه در متنی هستی شناسانه اقدامات امکان پذیر است. به همین دلیل، شیوه‌های رفتاری و کنش‌ها تداوم یافته و پایدار می‌شوند بگونه‌ای که بازتولید اجتماعی را امکان پذیر می‌سازد. کنش‌های اجتماعی به عنوان عملکردهای اجرا شده ضمنی به نهادهای اجتماعی و یا رویه‌های متداول عادی تبدیل شده و اشکال متعارف زندگی اجتماعی را بازتولید می کند.

> بر اساس نظریه ساختار یافتگی اجتماعی، لحظه تولید کنش با بازتولید آن در متن زندگی روزانه همراه است... در بازتولید ویژگی‌های ساختاری که برای تکرار کنشی پیشین صورت می‌گیرد، عاملیت انسانی شرایطی را که در آن بازتولید امکان پذیر می‌شود، تعیین می‌کند. ساختارها مستقل از دانش و آگاهی عامل اجتماعی در مورد آنچه در فعالیت های روزمره خود انجام می‌دهد، وجود ندارد. (۲۶)

براساس نظریه ساختار یافتگی اجتماعی، قلمرو اساسی مطالعات رفتار اجتماعی نه فقط مبتنی بر تجربه کنشگر فردی، و نه مبتنی بر وجود شکلی از کلیت اجتماعی، بلکه در برگیرنده کنش‌های اجتماعی است که در ظرف مکانی و طول زمانی بگونه‌ای موزون شکل می‌گیرند. براساس معمای معروف «مرغ یا تخم مرغ» کدام یک بر دیگری پیشی می گیرند، فعالیت‌های

اجتماعی انسان بازگشتی هستند. به این معنا که آنها توسط کنشگران صرف اجتماعی به وجود نمی‌آیند، بلکه بطور پیوسته توسط آنها بازآفرینی می شوند. عاملیت انسانی از طریق فعالیت‌های خود شرایطی را بازتولید می‌کند که در آنها امکان بازتولید اینگونه فعالیت‌ها امکان پذیر می‌شود. به سخن دیگر، میان عاملیت انسانی و ساختارها نوعی توازن وجود دارد که امان کنش اجتماعی در متن شرایط زمانی در طول زمان را امکان پذیر می‌سازد. منظور اینکه ساختارهای اجتماعی، امکان کنش اجتماعی را فراهم می‌سازند، و کنش‌های اجتماعی ساختارها را بوجود می‌آورند. در این فرآیند بازتولید، هم‌کنشی، یا تعامل میان عاملیت و ساختارها عامل اصلی است.



نظریه ساختار یافتگی اجتماعی این فرصت را فراهم می‌آورد تا برای درک کنش‌ها در متن نظام‌های مختلف اجتماعی، ساختارها و نهادهای بزرگ‌تری که بازیگران بخشی از آن هستند، در نظر گرفته شده، و درعین حال امکان حضور آن ساختارها و نهادها را به اراده انسانی منوط سازد. این دیدگاه ساختار یافتگی اجتماعی با واقعیت‌های اجتماعی خارجی و که امیل دورکیم آنرا مطرح ساخته است، متفاوت می‌باشد زیرا در نظریه دورکهایم، جایی که ساختارها به نظر موجودیت مستمری دارند، جدای از فرد بوده و تأثیری نافذ بر کنش فردی دارد. اما از نظر گیدنز، ساختار خارج از کنش اجتماعی نمی‌تواند مفهوم داشته باشد، بلکه تنها به دلیل کنش اجتماعی آگاهانه الگوهای مکرر آن واقعیت ساختاری را تشکیل می‌دهند. البته ساختار به معنای تغییر در رویه‌ها و نیز قاعده مندی و تداوم در آنها نیز می‌باشد. یعنی اینکه جامعه با اقدامات، رویه ها، و کنش‌های پایدار مشخص می‌شود، اما در درون همه اینها، همیشه امکاناتی برای بازتاب فردی و تغییر چنین اعمالی وجود دارد تا امکان بروز تغییرات فردی و اجتماعی را فراهم آورد. اگر در چیزی که بدیهی تلقی می‌شود، یا در شرایطی که عادی بنظر

می‌رسد، خواه به دلیل تغییر در شرایط بیرونی، و خواه به دلیل تفکرات کنشگران باشد تغییراتی حادث شود، امکان تغییر در این اشکال کنش نیز بوجود می‌آید. چنین تغییراتی در ساختارها با تغییرات اجتماعی مرتبط بوده و با اراده آگاهانه کنشگر تعامل برقرار می‌کند. بنابراین نظریه‌های ساختارگرایانه که محدودیت‌هایی را برای کنش اجتماعی در نظر می‌گیرند، با چالش‌های جدی روبرو هستند. درحالیکه نظریه تعامل متقابلا پیشبرنده عاملیت انسانی و ساختارها امکان انعطاف پذیری، خلاقیت و تغییر در اقدامات فردی و گروهی را فراهم می‌سازد. در مواردی حتی پیامدهای ناخواسته و شرایط ناشناخته نیز می‌تواند ساختار را شکل دهد. به همین دلیل، دوگانگی ساختار –عاملیت از طریق تعامل فکورانه‌ای که میان آنها صورت می‌گیرد، همواره زمینه اصلی تداوم در بازتولید اجتماعی در طول زمان و مکان را باعث می‌شود. این رویکرد، در سطح نهادی و هم اجتماعی، راه حلی سازنده برای توضیح تغییرات اجتماعی توسط جنبش‌های اجتماعی و پاسخ‌های جمعی کنشگران ارائه می‌کند.

با توجه به فرضیه قدرتمندی که نظریه ساختار یافتگی اجتماعی پیشنهاد می‌کند، لحظه‌های سرنوشت سازی[۱۶۸] که امکان تغییرات اجتماعی و سیاسی را فراهم می‌آورند، اهمیت شایانی پیدا می‌کنند. «لحظه‌های سرنوشت‌ساز، زمان‌هایی هستند که به موجب آن رویدادها به گونه‌ای کنار هم قرار می‌گیرند که یک فرد را در سر یک دوراهی قرار می‌دهد. یا جایی که شخص از طریق اطلاعاتی با پیامدهای سرنوشت ساز یاد می‌گیرد چه باید انجام دهد» (گیدنز، ۱۹۹۱: ۱۱۳). بعنوان مثال، فردی تصمیم می‌گیرد تشکیل خانواده دهد، و یا از همسر خود بنا بر دلایلی جدا شود. در ابعاد حساس سیاسی و اجتماعی، لحظه‌های سرنوشت ساز می‌توانند کنشگر اجتماعی را یاری سازند تا جایگاه و موضع خود را در قبال تغییرات بنیادینی که در شرف وقوع هستند، تعیین کند. بعنوان مثال، در شرایط کنونی حساس و خطیر حاکم بر کشورمان، لحظات سرنوشت ساز این ظرف زمانی را فراهم آورده است تا هواداران نظام اسلامی بخود آیند و تصمیم بگیرند که این نظام تحت هیچ شرایطی اصلاح پذیر نیست و باید از آن عبور کرد. لحظات سرنوشت ساز، یا به عبارت بهتر وجود و وقوع شرایطی که فرد آن را با سرنوشت خود مرتبط می‌سازد، بی‌تردید با خطراتی نیز همراه است. آنها می‌دانند که ممکن است موقعیت‌های اجتماعی، مزایا و مصونیت‌ها، و از همه مهمتر جانشان در خطر قرار گیرد. به همین دلیل بر سر دوراهی سرنوشت سازی قرار می‌گیرند که آیا باید همچنان با نظام حاکم پیوند داشته باشند تا در سایه امنی محفوظ بمانند، یا اینکه همه ساختار نظام را به چالش بکشند و بهای آنرا نیز بپردازند.

---

[168] Fateful moments

غلب اتفاق می‌افتد که لحظات سرنوشت‌ساز به دلیل اتفاقاتی رخ می‌دهد که واقعاً زندگی یک فرد را مورد خطر قرار می‌دهد. اما چنین لحظاتی معمولاً مهندسی‌شده آرامی هستند، برای مثال وقتی شخصی تصمیم می‌گیرد تمام پس‌انداز خود را جمع کند و کسب وکاری را راه‌اندازی کند. البته لحظات سرنوشت ساز در تاریخ اجتماعات و همچنین در زندگی افراد نیز پیش می‌آیند. مراحلی تاریخی وجود دارد که در آنها همه چیز به طور غیرمستقیم منظم هستند، اما وضعیت به طور ناگهانی توسط چند رویداد کلیدی تغییر می‌کند. (۱۱۴)

در حالی که ممکن است کنشگران اجتماعی و سیاسی به سرنوشتی که خود آنرا رقم می‌زنند امیدوار باشند، این امکان نیز وجود دارد که آنها کنترل کمتری بر رویدادهای در شرف وقوع داشته باشند. تغییرات ناگهانی شرایط به دلیل وقوع رخدادی خاص، مانند گرانی بنزین در ۲۴ آبان سال ۱۳۹۸، و یا فاجعه کشته شدن مهسا امینی در شهریور ۱۴۰۱، ماهیت آن لحظات سرنوشت ساز را برای هر دو سوی قضیه، یعنی مردم به ستوه درآمده و حاکمیت تمامیت خواه، آشکار ساخت. حاکمیت کمتر می‌توانست انتظار داشته باشد که با قیام مردم خشمگین روبرو شود، در حالیکه مردم نیز تشاید تصور نمی‌کردند بتوانند نظام حاکم و ساختارهای سرکوب آنرا به چالش بکشند. اما این شرایط سرنوشت ساز نشان داد که ساختارها نمی‌توانند برای همیشه کنشگران اجتماعی را در کنترل خود داشته باشند، و کنشگران نیز بخوبی دریافتند که می‌توانند ساختارها را به چالش بکشند. بنابراین، در حالی که احتمال یا عدم قطعیت خاصی در ارتباط با چنین رویدادها و لحظاتی وجود دارد، برای یک فرد، تاریخچه، مجموعه تجربیات، توانایی‌ها، و دانش لازم نیز وجود دارد که می‌تواند به عنوان راهنما در چنین موقعیت‌های سرنوشت ساز مورد استفاده قرار گیرد. البته این لحظات سرنوشت ساز ممکن است با تنش‌های عمیقی نیز همراه باشند، بگونه‌ای که برخی افراد برای بهره برداری از آنها ناتوان باقی بمانند. ترس و اضطراب از یکسو، و باورهای جزمی مذهبی از دیگر سو، همراه با حرص و سواستفاده از شرایط در این ناتوانی تاثیر گذار هستند. اما مردم می‌توانند به طور خلاقانه‌ای به فرآیندهایی که بر زندگی آنها تأثیر می‌گذارد، واکنش نشان داده و بر آنها غلبه کنند. یعنی اینکه چنین لحظات سرنوشت سازی این فرصت و امکان را فراهم می‌سازند تا در مسیری که فرد بهتر بتواند تغییرات بنیادین در ساختارها و سیستم ایجاد کند، او را یاری سازند. بنابراین، لحظات سرنوشت ساز فقط موقعیت‌هایی کور، یا موقعیت‌هایی نیستند که نظام آنها را دیکته می‌کند، بلکه لحظاتی هستند که کنشگران می‌توانند از آنها استفاده موثر را برای رسیدن به اهداف اجتماعی و سیاسی خود دست یابند.

در اینجا بازهم مناسب است به نقش زبان در بهره برداری از لحظات سرنوشت ساز اشاره کوتاهی داشته باشیم. در نگاه اول، هرچند زبان بعنوان ابزاری برای بیان خویشتن خویش تلقی می‌شود، اما با خود این فرصت را فراهم می‌سازد تا عاملیت انسانی نیز بعنوان یک ساختار بازتولید شود. یعنی اینکه دوگانگی عاملیت و ساختار از طریق زبان میانجی شده، و در نتیجه توازنی همکارانه میان عاملیت و ساختار بوجود می‌آید که به موجب آن عامل انسانی ساختارها را بوجود آوردن و بازتولید می‌کند، در حالیکه از آن ساختارها نیز تاثیراتی عمیق برای توسعه عاملیت خود دریافت می‌کند. اما این فرایند مکانیکی نیست زیرا که عامل انسانی توانایی نفوذ عمیق بر سیستم را دارد. از آنجاییکه جریان زندگی روزمره به صورت جریانی از اقدامات هدفمند رخ می‌دهد، نگرش آگاهانه فرد می‌تواند بر آن نفوذ داشته باشد. این نفوذ از طریق زبان میانجی می‌شود زیرا دانستن زبان به منزله به معنی این است که عامل انسانی سازوکار لازم برای نفوذ بر سیستم و بازتولید آنرا دارد. این توانایی زبانی قواعد زندگی را قابل درک و تحقیق می‌سازد، و همزمان قواعد و معیارهای آنرا مورد بازبینی قرار داده و بازتولید می‌کند. استفاده از زبان توسط منابع سمبولیک نیز پشتیبانی شده، و در نتیجه آن میان مردم و قدرت پنهان حاکم بر جامعه درگیری‌هایی برای ماندن در قدرت و از طرف دیگر برای رهایی را باعث می‌شود. به همین دلیل، زبان نقش تعیین کننده‌ای در رابطه میان عاملیت و ساختار ایفا می‌کند.

بطور خلاصه می‌توان نظریه ساختار یافتگی اجتماعی را به این شرح خلاصه کرد:

- ساختارها به عنوان قوانین و منابعی که به طور بازگشتی در بازتولید سیستم‌های اجتماعی دخیل هستند، بر عاملیت انسانی تاثیر می‌گذارند. اما این تاثیر مطلق و غیرقابل چالش نیست. عامل انسانی از آنها تاثیر می پذیرد و در عین حال بر آنها تاثیر می‌گذارد؛
- بنابراین ساختارها قواعدی هستند که در تعامل اجتماعی بیان می‌شوند و به مردم می‌گویند چگونه زندگی اجتماعی را انجام دهند. در عین حال آنها منابعی هستند که مردم می‌توانند برای رسیدن به اهداف خود از آنها استفاده کنند؛
- اغلب، مردم ممکن است از قوانین زندگی اجتماعی که بر اساس آن زندگی می کنند آگاه نباشند زیرا اقدامات آنها همیشه آگاهانه و فکورانه نیست. عوامل مختلفی در سر راه کنشگران برای تعاملی سازنده با سیستم قرار دارند؛

- گاهی اوقات قوانینی که به ما می گویند چگونه زندگی اجتماعی را انجام دهیم، چنان عمیقاً در زمان و مکان گنجانده شده‌اند که ما آنها را طبیعی و بدیهی پنداشته و براساس عادت‌ها و سنت‌ها رفتار می‌کنیم؛
- اکثر مردم به سادگی بدون فکر کردن به کارهای روزمره خود می پردازند: به سر کار یا مدرسه می روند، جشن‌های خود را برنامه ریزی می‌کنند، مالیات می‌پردازند، و غیره؛
- اما قواعد زندگی اجتماعی در گفتمان‌ها و نهادها برای ما آشکار و قابل مشاهده ، و از این رو قابل تحقیق می‌باشند؛
- به این ترتیب، مردم بعنوان بازیگران اجتماعی می‌توانند بر دوگانگی عاملیت و ساختار غلبه کرده و هدایت زندگی خود را در دست گیرند.

خشم مردم نسبت به روابط قدرت

خشم و عصیان مردم به ستوه آمده نسبت به نظام تمامیت خواه این استعداد را دارد تا روابط پنهان قدرت را که در همه جای جامعه ریشه دوانده و از همه جا می‌آید، و اعمال می‌شود، را به چالش بکشد. در نظام اسلامی، از همان آغاز، زبان جداساختن و مرزبندی‌ها مردمی که به آن نظام اقبال نشان داده بودند، را از طبقه حاکم جدا ساخت. زبان «ما» مومنان و معتقدان به اسلامی که با اطاعت از ولی فقیه تعریف و همراه شده بود، در مقابل «شما»ی غیرمعتقد به ولایت امر از همان روزهای آغازین، زمینه‌های نارضایتی را در مردم بوجود آورد. توجیهات مذهبی مربوط به ضرورت اطاعت از نظام اسلامی و قوانین آن، حداقل تا سالهای پایانی جنگی میان ایران و عراق، باعث شد تا در نزد باورمندان به دیانت اسلام، امری طبیعی و عادی، و از همه مهمتر، تکلیفی مذهبی تلقی شود. این عادی جلوه داده شدن قوانین مذهبی به سرعت توانست بخش‌هایی از جامعه را در جهت اهداف نظام بسیج نموده و اعمال خشونت در مقابل «دیگران» غیرمعتقد به ولایت را امری پذیرفته شده و حتی ضروری برای حفظ کیان اسلام معرفی کرده و در ذهن باورمندانی که هنوز از عواقب کار آگاهی نداشتند، معرفی کند. زبان مذهب توانست گفتمان سرکوب را بعنوان امری دینی برای توسعه تقوی و رستگاری به باورمندا خود قبولانده و در آنها نوعی ایقان بوجود آورد. «شِدَّاءُ عَلَی الکُفَّارِ رُحَمَاءُ بَیْنَهُمْ». بر کافران سخت گیرند و با یکدیگر مهربان باشند. (بخشی از آیه ۲۹ سوره فتح)

> در انقلابی که در ایران حاصل شد در سرتاسر این مملکت فریاد مردم این بود که ما اسلام می‌خواهیم. این مردم قیام نکردند که مملکتشان دمکراسی باشد. به آنها که از دموکراسی حرف میزنند گوش ندهید. آنها با اسلام مخالفند. میخواهند

ملت را از مسیر خودش منحرف کنند. ما قلم‌های مسموم، آنهایی را که صحبت ملی و دمکراتیک و اینها را می‌کنند می‌شکنیم. آن‌هایی که به اسم دموکراسی، با اسم دمکرات می‌خواهند مملکت را به فساد و تباهی بکشند، این‌ها باید سرکوب شوند. ملت آنها را سرکوب خواهد کرد. کاری نکنید که باب غضب باز شود. شما روشنفکر هستید و آزادی همه چیز، از جمله آزادی فحشا را می‌خواهید. یک نحو آزادی می‌خواهید که جوانان ما را فاسد کند. ما می‌خواهیم مملکت را حفظ کنیم و حفظ مملکت به آن آزادی که شما می‌گویید نیست. این آزادی مملکت را بر باد می‌دهد. این آزادی که شما می‌خواهید، آزادی دیکته شده است. (سخنرانی خمینی در تاریخ ۱۹ آذر ۱۳۵۸ در قم)

گفتمان «ما» و «شما» که بر مدار زبان جدایی ساز مذهبی شکل گرفته و بر باورهای مردم ساده اندیش و نا آگاه تکیه کرده بود، سازوکار دوگانه گرای «متابعت»[۱۶۹] و «مخالفت»[۱۷۰] را از همان آغاز شکل بخشید. آنهایی که نمی‌توانستند خود را با زبان متابعت و پیروی تطبیق دهند، به سرعت به سوی قطب مقابل، یعنی مخالفت با اسلام و دستورات خداوند، رانده شده و مستحق مجازات شناخته شدند. این مرزهای قدرت پنهان با خود نظم و انضباط را نیز تعریف کرده و به اجرا در آورد. مرزها باید مورد محافظت قرار گیرند، و این محافظت از طریق مجازات و تنبیه سخت خاطیان نسبت به فرامین ولی امر مسلمین امکان پذیر است. بنابراین گفتمان دینی، امر سیاست را با اهدافی خاص خود تعریف و تعیین کرده و سازوکار دوگانه «شمول»[۱۷۱] و «محرومیت»[۱۷۲] بعنوان امری دینی در مسیر تقوی الهی به جامه عمل درآورد. در همین فرآیند جداسازی، مرزبندی، انضباط، و تنبیه، هویت‌های دینی نیز تعریف شد. آنهایی که در درون مرزهای ولایت باقی مانده‌اند، مزایا و مصونیت‌های خود را نیز تاسیس می‌کنند.

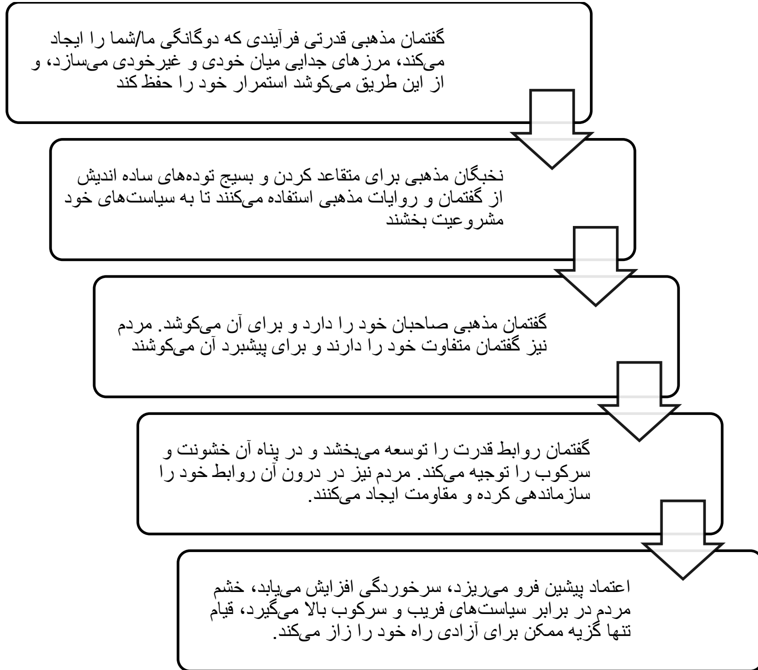
هویت دینی از مدار تساهل مذهبی خارج شده و خود را پیرامون اسلام سیاسی ولایت مدار باز تعریف و بازتولید کرد. در حقیقت زبان مذهب توانست نوع شکل گیری هویت فردی و اجتماعی را نیز در کنترل خود گیرد. این تعریف هویت دینی، در درون خود با مرزهایی که تعریف کرد نه تنها توانست بسیج‌های توده‌ای را در جهت اهداف نظام اسلامی بوجود آورد، آنها را نیز به سوی سرکوب‌های سهمگین و پاکسازی‌های اعتقادی بکشاند. دامنه این نوع

---

[169] Conformity
[170] Dissent (discomfort)
[171] Inclusion
[172] Exclusion

پاکسازی تا بدانجا توسعه یافت که هر صدای اعتراضی را حتی اگر بر مبانی اسلامی قرار داشت، خاموش کند. آیت الله شریعتمداری، گلزاده غفوری، آذری قمی، و از همه آنها حسینعلی منتظری، همه از معماران نظام اسلامی بودند که توسط همان گفتمان مذهبی خاموش شدند. افزون براین، هویت دینی ولایت مدار به کلمه‌ای کلیدی در بسیج و سازماندهی نیروهای هوادار رژیم اسلامی تبدیل شده و آنها را مقابل مردم آزادیخواه و سرکوب بیرحمانه آنها قرار داد. در این کارکرد نیز همان گفتمان «ما» در برابر «شما» همچنان توجیه گر سیاست‌های سرکوب بوده است زیرا توانسته است با کاربرد برچسب زدن به دیگران آنها را بعنوان فتنه‌گر و دشمن در معرض تهمت‌ها، و در نتیجه آن نابودی قرار دهد.

زبان «ما»ی مومن ولایتمدار در مقابل «شما»ی ضد انقلاب و دشمن اسلام ناب، از طریق کلیشه‌هایی که بر محور روایت‌های تاریخی شیعی با اهدافی برای استمرار سلطه سازمان یافته است، و همچنین تکیه بر سمبل‌هایی که بهتر می‌توانند احساسات مذهبیون ساده اندیش را برانگیزند، تا چهار دهه توانست علی رغم همه فراز و نشیب‌ها استمرار خود را حفظ کرده و خود را بازتولید کند. مردم نیز در درون همین چرخه بازتولید گفتمان مذهب سیاسی خود را بازتعریف و بازتولید کرده‌اند. بنابراین، در حالیکه رژیم برای استمرار خود می‌کوشد و برای بقا از هیچ نوع فریبی ترس و ابایی ندارد، مردم نیز در درون همان پیوستگی‌های رژیم اسلامی خود را به اشکال مختلف سازماندهی کرده و با شجاعت از مقاومت کوتاهی نمی‌کنند. در این تقابل سهمگین میان گفتمان حکومت و فریاد خشم مردم برای رهایی، بازسازی و بازتولید هویت‌ها موضوع انتخاب و تلاشی نفس گیر شده است. حکومت بر معیارهای آیینی خود اصرار می‌ورزد، و مردم نیز به راه خود می‌روند. بی تردید، امر انتخاب برای تعیین هویت با هنجارهای پشتیبانی کننده گره خورده است. حکومت هنجارهای دینی و الگوهای خود را به نمایش می گذارد، و مردم نیز هنجارهای رهایی بخش مبتنی بر حقوق بشر و آزادی‌های اساسی را دنبال می‌کنند. حکومت از طریق ساختارهای سلطه بر باورها و اعتقادات مذهبی می‌کوشد خود را همچنان در قدرت نگه دارد. مردم نیز با تکیه بر ارزش‌های بنیادین سکولار در مقابل روایات مذهبی حکومت می‌ایستند. در این شرایط روابط قدرت با رقیبی توانمند روبرو شده است که توان خود را بر مبنای رهایی بخشد تعریف کرده است. روابط قدرت در درون خود با ضد روابط قدرتی روبرو شده است که چهره خود را در خشم مردم نشان می‌دهد.



از آنجاییکه نظریه «ساختار یافتگی اجتماعی» یعنی «فرآیند سازماندهی جامعه به شکلی ساختار یافته» تعامل میان مردم و ساختارها را متقابلاً پیش برنده می‌بیند، که هرکدام بدون دیگری نمی‌توانند استمرار یابند، خشم مردم از ساختارهای اعتقادی فریب و نظام سرکوبگر این توانایی را پیدا می‌کند تا شرایط را دگرگون سازند. یعنی اینکه مردم به دلیل عاملیت انسانی خود، ظرفیت فهمیدن خود را توسعه بخشیده، و از این طریق در درون سیستم و ساختارهای موجود مسلط، گفتمان رهایی بخشی خود را بوجود می‌آورند. در این شرایط، گفتمان «ما»ی معتقد و مومن به مذهب سیاسی در مقابل «شما»ی غیر مومن، به سرعت جای خود را به «ما»ی آزادی خواه و معتقد به ارزش‌های بنیادین بشری در مقابل «شما»ی متحجر و عقب مانده ضد بشری می‌دهد. این دگرگونی‌های بنیادین در گفتمان حاکم، سکوت مهیب سرکوب را می‌شکند، فریادها را در قالب خشمی روزافزون به حرکت وا می‌دارد، و بتدریج زبان دمکراسی خواهی، سکولاریزم، و حقوق ذاتی انسان را در مقابل گفتمان مذهبی قرار می‌دهد. در درون این دگرگونی‌هاست که روابط قدرت به سرابی پوچ تبدیل می‌شود که حتی دیگر نمی‌تواند مدافعان پیشین خود را نیز راضی نگه دارد. گفتمان سلطه در درون خود ضد گفتمانی را بازتولید می‌کند که توانایی براندازی سلطه را دارد. به همین دلیل گفتمان رهایی بخش فقط در قالب کلمات بیان نمی‌شود بلکه در فریاد خشمی فوران می‌کند که

توانایی عمل اجتماعی و سیاسی را در درون خود مستتر دارد. گفتمان رهایی بخشی زبان خود را توسعه می‌بخشد و در همه جا راه را برای روابط قدرت مسدود می‌سازد. گفتمان رهایی بخشی رابطه‌ای است، در همه ابعاد و زمینه‌ها نفوذ می‌کند، روابط قدرت را به سرعت به چالش می‌کشد، و به برنامه عمل و اقدام تبدیل می‌شود.

درحالیکه گفتمان مسلط با ایجاد مرزهای خودی و غیرخودی، می‌کوشد فریاد آزادی خواهی سرکوب کند، گفتمان رهایی بخشی نیز به نوبه خود هواداران گفتمان سلطه را متحجر، فاسد، دروغگو، فریبکار، فاقد وجدان اخلاقی، و تهی از درک واقعیات می‌نامد. با این موجودات فاسد و فریبکاری که در پشت مذهب سنگر گرفته‌اند، نباید مذاکره کرد، نظام فاقد هر نوع ظرفیت لازم برای اصلاحات است، و باید برای مقابله با آن از نه فقط از سازوکارهای مقاومت مدنی، بلکه از شعر، هنر، موسیقی، حکایات و روایت‌های مقاومت مردمی، اجراهای خیابانی، طعنه و استهزا، و هر روش دیگری استفاده کرد تا ماهیت گفتمان مذهبی حاکم را برای دیگران نیز آشکار ساخت. از همه فرصت‌ها باید بهره لازم را برای رهایی استفاده کرده و گفتمان رهایی بخشی را به پیش برد. خشم مردم به ستوه درآمده روح این گفتمان رهایی بخشی را تقویت کرده و هر روز با قدرت بیشتری به پیش می‌برد. این شرایط خطیر در نگاه مردم قابل درک شده است و به همین دلیل آنها را بی هیچ ترسی به مقابله با حاکمیت کشانده است. خشم هر روز بیشتر فوران می‌کند، فریادها رساتر می‌شود، و گفتمان رهایی در لایه‌های مختلف اجتماعی شنیده می‌شود. فوران خشم تصورات مردم از مفهوم حیات را دگرگون ساخته و به آن ارزشی داده است که در کانون مرکزی گفتمان رهایی بخشی جای گرفته است. این فوران خشم سازوکار خود را نیز آفریده و در فرآیند مبارزه خود را باز تولید می‌کند:

- تضادهای درون گروهی حاکمیتی مورد بهره برداری مردم قرار می‌گیرد تا از طریق آن بتوانند فریادهای خشم خود را رساتر سازند؛
- مقابله با گفتمان فریب حاکم هر روز ریشه‌های عمیقتری در درون لایه‌های مختلف اجتماعی می‌دواند؛
- تلاش‌ها برای رهایی ابعاد اخلاقی، هنجاری، و حقوقی را برگزیده و هر روز بیشتر و عمیقتر مشروعیت خود را در نزد گروه‌های به اصطلاح خاکستری نشان می‌دهد؛
- مقاومت بعنوان امری مختوم برای رها شدن از گفتمان فریب، مسیر حیات اجتماعی و سیاسی را از طریق رسانه‌ها به سود نهضت رهایی بخشی مردم شتاب می‌بخشد؛

- گفتمان رهایی در منظر فرهنگی به صورت تصاویر روی دیوارها، بدنه‌ها، ساختمان‌ها، و بنرها جای می‌گیرد؛
- در دنیای رسانه‌ای امروز که در آن یک تصویر هزاران برابر کلمات تاثیرگذار است، جلوه‌های نهضت رهایی بخشی هر روز مردم بیشتری به صفوف خود فرا می‌خواند؛
- فوران خشم نظام حاکم را درمانده ساخته است.

Sources / منابع

Abell, P. (1991). *Sociological Theory and Rational Choice Theory*. Edward Elgar Publishing.

Brewer, M. (1999). The Psychology of Prejudice: Ingroup Love and Outgroup Hate? *Journal of Social Issues*, Vol. 25, No. 3, pp: 424-429.

Collier, P. (2003). *Breaking the Conflict Trap: Civil War and development Policy.* World Bank Publications.

Collier, P. (2007). *The Bottom Billion: Why the Poorest Countries are Failing and What Can Be Done About It*. Oxford University Press.

de Mesquita, B.B. (1982)*. The War Trap***.** New Haven, London: Yale University Press.

Durkheim, E. (1984) *The Division of Labour in Society*. Simpson, G. (Trans.). Illinois: The Free Press of Glencoe.

Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish: The Birth of the Reason*. Sheridan, D. (Trans). New York: Vintage Books.

Freud, S. (1930/1961). *Civilization and its Discontents*. New York: W.W. Norton & Co.

Galtung, J. (2015). Peace, Violence, and Peace Research. *International Peace Research Institute*, Oslo.

Galtung, J. (1990). Cultural Violence. *Journal of Peace Research*, Vol. 27, No. 3., pp. 291-305.

Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, California: Stanford University Press.

Giddens, A. (2000). *Runaway World*. New York: Routledge.

Giddens, A. (2013). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age.* Cambridge, UK: Polity Press.

Gurr, T.R. (1970). *Why Men Rebel*. Routledge.

Gurr, T.R. (1993). *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflicts*. United States Institute for Peace.

Gurr, T. R. (2000). *Peoples Versus States: Minorities at Risk in the New Century.* Washington DC: Institute of Peace Research.

Gurr, T.R. (2015). *Political Rebellion: Causes, Outcomes, and Alternatives*. Routledge.

Gurr, T.R. (2020). *Revolutions of the Late Twentieth Century*. Routledge.

Hobbes, T. (1651/2016). *Leviathan or the Matter, Frame, and Power of a Commonwealth*. Benediction Book.

Hegel, H. (1807/1998). *Phenomenology of Spirit*. Inwood, M. (Trans.). Oxford University Press.

Hegel, H. (1969). *Yet another History of Philosophy*. F. M. Barnard (Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Herder, J.G. (1969). *Yet another History of Philosophy*, Barnard, M.F. (Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Herder, J.G. (2002). Philosophy of Language. In Herder, *Philosophical Writings*, Michael N. Forster (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

Kaplan, R. D. (1993). *Balkan Ghosts: A Journey Through History.* New York: St. Martin's Press.

Machiavelli, N. (2009). *The Prince*. Penguin Books.

Marx, K. and Engels, F. (1932/1968). *A Critique of the German Ideology*. Marx/Engels Internet Archive.

Marx, K. (1844). *Economic & Philosophic Manuscripts of 1844*. Progress Publishers, Moscow 1959.

Parsons, T. (1952/1991). *The Social System.* London. Routledge. Taylor and Francis Group.

Parsons, T. (1967). *The Structure of Social Action.* USA: Free Press.

Posen, B.R. (1993) 'The Security Dilemma and Ethnic Conflict', *Survival*, 35:1, pp. 27–47.

Rousseau, J.J. (1893). *Social Contact*. New York: peter Eckler Publisher.

Smith, A. (1759/2017). *Theory of Moral Sentiments*. Early Modern Texts.

Smith, A. (1776/2007). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. https://www.youtube.com/watch?v=ispfKrMVNQ0.

Sumner, G.W. (1906/2008). *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals.* The Project Gutenberg eBook of Folkways.

Tajfel, H. (Eds.). (2010). *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge University Press.

Tönnies, F. (1887). *Community and Civil Society*. Cambridge University Press.

Taylor, C. (1991). *The Ethics of Authenticity.* Cambridge: Harvard University Press.

Vanhanen, T. (2012). *Ethnic Conflicts: Their Biological Roots in Ethnic Nepotism*. London, UK: Ulster Institute for Social Research.

Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical Investigations*. Oxford, UK: Basil Blackwell Ltd.

Dr. Mahmoud Masaeli is a retired professor of political science, international law, and human rights. He is the founder and honorary executive director of Alternative Perspectives and Global Concerns (apgc.ca), consultative status with ECOSOC. He has published extensively in human rights, international law and relations, and ethics. He is an active member of global civil society.



Book Identity:

A Series on Reflections on Human Rights
Dr. Mahmoud Masaeli

Title of the book: Outberst of Anger
Why do people revolt?

Genre: **Human rights**

Publisher/ ***Aftab Publication, Norway***

Publication Year / ***2023***

Layout / ***Mahtab Mohammadi***

Cover design: ***Nadia Vyghnevska***

ISBN / ***978-1-4452-0912-8***

